

O ESPÍRITO E O TEMPO
J. HERCULANO PIRES

ÍNDICE

DEDICATÓRIA
O ESPÍRITO E O TEMPO
PRELIMINARES

PRIMEIRA PARTE - FASE PRÉ-HISTÓRICA
CAPÍTULO 1 = HORIZONTE TRIBAL E MEDIUNISMO PRIMITIVO
CAPÍTULO 2 = HORIZONTE AGRÍCOLA: ANIMISMO E CULTO DOS ANCESTRAIS
CAPÍTULO 3 = HORIZONTE CIVILIZADO: MEDIUNISMO ORACULAR
CAPÍTULO 4 = HORIZONTE PROFÉTICO: MEDIUNISMO BÍBLICO
CAPÍTULO 5 = HORIZONTE ESPIRITUAL: MEDIUNIDADE POSITIVA

SEGUNDA PARTE - FASE HISTÓRICA
CAPÍTULO 6 = EMANCIPAÇÃO ESPIRITUAL DO HOMEM
CAPÍTULO 7 = RUPTURA DOS ARCABOUÇOS RELIGIOSOS
CAPÍTULO 8 = A INVASÃO ESPIRITUAL ORGANIZADA
CAPÍTULO 9 = ANTECIPAÇÕES DOUTRINARIAS
CAPÍTULO 10 = A FALANGE DO CONSOLADOR

TERCEIRA PARTE - DOUTRINA ESPÍRITA
CAPÍTULO 11 = O TRIÂNGULO DE EMMANUEL
CAPÍTULO 12 = A CIÊNCIA ADMIRÁVEL
CAPÍTULO 13 = A FILOSOFIA DO ESPÍRITO
CAPÍTULO 14 = RELIGIÃO EM ESPÍRITO E VERDADE
CAPÍTULO 15 = MUNDO DE REGENERAÇÃO

CAPÍTULO 16 = BIBLIOGRAFIA

DEDICATÓRIA

À HELENA,
que me fêz escrever êste livro.

Aos companheiros
URBANO DE ASSIS XAVIER
ANSELMO GOMES
EURIPIDES SOARES DA ROCHA
que empregaram o tempo no estudo dêstes problemas, e hoje o prosseguem,
no fluir da duração.

O ESPÍRITO E O TEMPO

“A História, que é essencialmente História do Espírito, transcorre “no tempo”. Assim, pois, “o desenvolvimento do Espírito cai no tempo”. Hegel, porém, não se contenta em afirmar a “intratemporalidade” do espírito como um factum, mas trata de compreender a possibilidade de que o Espírito caia no tempo, que é o “sensível não-sensível”, O tempo há de poder acolher o espírito, por assim dizer. E o espírito há de ser, por sua vez, afim com o tempo e com a sua essência.”

HEIDEGGER, crítica de Hegel, em “O Ser e o Tempo”.

PRELIMINARES

Um século após a codificação do Espiritismo por Allan Kardec, reina ainda grande incompreensão a respeito da doutrina, de sua própria natureza e de sua finalidade. A codificação, entretanto, foi elaborada em linguagem clara, precisa, sensível a todos. À lucidez natural do espírito francês, Kardec juntava a sua vocação e a sua experiência pedagógicas, além da compreensão de tratar com matéria sumamente complexa. Vemo-lo afirmar, a cada passo, que desejava escrever de maneira a não deixar margem para interpretações, ou seja, para divergências interpretativas.

Qual o motivo, então, por que os próprios adeptos do Espiritismo, ainda hoje, divergem, no tocante a questões doutrinárias de importância? E qual o motivo por que os não-espíritas continuam a tratar o Espiritismo com a maior incompreensão? Note-se que não nos referimos a adversários, pois estes têm a sua razão, mas aos “não-espíritas”. Parece-nos que a explicação, para os dois casos, é a mesma. O Espiritismo é uma doutrina do futuro. À maneira do Cristianismo, abre caminho no mundo, enfrentando a incompreensão de adeptos e não-adeptos.

Em primeiro lugar, há o problema da posição da doutrina. Uns a encaram como sistematização de velhas superstições; outros, como tentativa frustrada de elaboração científica; outros, como ciência infusa, não organizada; outros ainda, como esboço impreciso de filosofia religiosa; outros, como mais uma seita, entre as muitas seitas religiosas do mundo. Para a maioria de adeptos e não-adeptos, o Espiritismo se apresenta como simples “crença”, espécie de religião e superstição, ao mesmo tempo, eivada de resíduos mágicos.

Ao contrário de tudo isso, porém, o Espiritismo, segundo a definição de Kardec e dos seus principais continuadores, constitui a última fase do processo do conhecimento. Última, não no sentido de fase final, mas da que o homem pôde atingir até agora, na sua lenta evolução através do tempo. É evidente que se trata do conhecimento em sentido geral, não limitado a um determinado aspecto, não especializado. Nesse sentido geral, o Espiritismo aparece como uma síntese dos esforços humanos para compreensão do mundo e da vida. Justifica-se, assim, que haja dificuldade para a sua compreensão, apesar da clareza da estrutura doutrinária da codificação. De um lado, o povo não pode abarcá-lo na sua totalidade, contentando-se com o seu aspecto religioso; de outro, os especialistas não admitem a sua natureza sintética; e de outro, ainda, os preconceitos culturais levantam numerosas objeções aos seus princípios.

No capítulo primeiro de “A Gênese”, número 18, Kardec explica que o Espiritismo, do ponto de vista científico, tem por objeto um dos dois elementos constitutivos do universo, que é o espírito. O outro elemento é a matéria. Como ambos se entrelaçam, para a constituição do todo universal, o Espiritismo “toca forçosamente na maioria das ciências”, ou seja, está necessariamente ligado ao desenvolvimento das ciências. Assim sendo, esclarece o codificador: “Ele não poderia aparecer senão depois da elaboração delas, e surgiu por força das coisas, da impossibilidade de tudo explicar-se somente com a ajuda das leis da matéria.”

Léon Denis, sucessor e continuador de Kardec, observa em seu livro “Le Genie Celtique et le Monde Invisible”, o seguinte: “Pode dizer-se que a obra do Espiritismo é dupla:

no plano terreno, ela tende a reunir e a fundir, numa síntese grandiosa, tôdas

as formas, até aqui dispersas e muitas vezes contraditórias, do pensamento e da ciência. Num plano mais amplo, une o visível e o invisível, essas duas formas da vida, que, na realidade, se interpenetram e se completam, desde o princípio das coisas.” Logo a seguir, como prevenindo a objeção de dualismo que se poderia fazer, Denis acentua: “No seu desenvolvimento, êle demonstra que o nosso mundo e o Lado-de-Lá não estão separados, mas entrosados um no outro, constituindo assim um todo harmônico.

Os estudantes de Espiritismo sabem que muitos outros trechos, tanto de Kardec quanto dos seus seguidores, podem ser citados, para se afirmar a tese da natureza sintética da doutrina, bem como a sua posição, de última fase do processo do conhecimento. Lembramos particularmente a definição da doutrina em “O que é o Espiritismo”, de Kardec, sobre a qual voltaremos mais tarde. Basta-nos, no momento, esta colocação do problema, para justificar a nossa tentativa de oferecer uma visão histórica do desenvolvimento espiritual do homem, como a forma mais apropriada de introdução ao estudo da doutrina.

Foi o próprio Kardec quem criou a disciplina que procuramos desenvolver neste curso, tanto com a “Introdução ao estudo da doutrina espírita”, que abre “O Livro dos Espíritos”, quanto com o “Principiante Espírita”. O nosso curso não dispensa, antes requer o estudo desses trabalhos do codificador. Mas é evidente que a introdução a qualquer ramo do conhecimento, como explica o filósofo Julián Marias, no caso particular da Introdução à Filosofia, exige sempre novas perspectivas, de acordo com o fluir do tempo. A introdução, diz Marias, é o “agora”, o circunstancial, o ato de introduzir alguém em alguma coisa. Essa alguma coisa, seja a Filosofia ou seja o Espiritismo, é uma realidade histórica, uma coisa que existe de maneira concreta.

Sendo o Espiritismo uma realidade histórica, afirmada pelo codificador e seus sucessores, tem êle o seu passado e o seu presente, como terá o seu futuro. No tempo de Kardec, introduzir alguém no estudo do Espiritismo era introduzi-lo numa realidade nascente, numa verdadeira problemática em ebulição, num processo histórico em princípio de definição, e principalmente “numa nova ordem de idéias”. Hoje, é introduzir êsse alguém num processo já definido, e não apenas numa ordem de idéias, mas também no quadro histórico em que essa ordem surgiu. Dessa maneira, é introduzi-lo também na própria introdução de Kardec. esse o motivo por que escrevemos, para a nossa tradução de “O Livro dos Espíritos”, editado pela LAKE, uma introdução à obra.

Sem o exame histórico do problema mediúnico, por exemplo, os estudantes de hoje estarão ameaçados de flutuar no abstrato. Introduzindo-se numa ordem de idéias, sem o conhecimento de suas raízes históricas, arriscam-se a confundir, como fazem os leigos, mediunismo e Espiritismo, ou seja, o processo mediúnico de desenvolvimento espiritual do homem, com o Espiritismo. Arriscam-se, ainda mais, a aturdir-se com fatos mediúnicos rudimentares, considerando-os, por sua aparência extravagante, como novidade. Por outro lado, dificilmente compreenderão a aparente contradição existente no fato de ser o Espiritismo, ao mesmo tempo, uma doutrina moderna e um processo histórico provindo das eras mais remotas da humanidade. Existe ainda o problema religioso, e particularmente o das ligações do Espiritismo com o Cristianismo, que somente uma introdução histórica pode esclarecer.

Por tudo isso, foi que nos propusemos a dar êste curso, — a convite da União da Mocidade Espírita de S. Paulo — a partir do “horizonte primitivo”, ou

seja, das manifestações mediúnicas entre os homens primitivos, examinando as fases históricas que nos conduziram até ao momento presente. Para isso, servimo-nos da bibliografia doutrinária, como fundamental, e de outros livros, de reconhecido valor cultural, como subsidiários. Daremos a indicação bibliográfica, para facilitar aos interessados maior aprofundamento do assunto.

PRIMEIRA PARTE – FASE PRÉ-HISTÓRICA

1

HORIZONTE TRIBAL E MEDIUNISMO PRIMITIVO

1. MEDIUNISMO E ESPIRITISMO. — As ciências sociais têm uma grande contribuição a dar ao estudo do Espiritismo. Quem viu isso com mais clareza, segundo nos parece, foi Ernesto Bozzano. O grande discípulo italiano de Herbert Spencer, profundamente ligado ao desenvolvimento dos estudos sociológicos, uma vez atraído para o campo dos estudos espíritas, soube aplicar a êste o conhecimento adquirido em outros campos. Seus trabalhos sôbre as manifestações supranormais entre os povos selvagens, publicados na revista milanese “Luce e Ombra”, em 1926, posteriormente reunidos no livro “Popoli Primitivi e Manifestazioni Supernormali”, representam uma das mais poderosas contribuições para o esclarecimento histórico do problema espírita.

2. Kardec já havia esclarecido que os fatos espíritas são de todos os tempos, uma vez que a mediunidade é uma condição natural da espécie humana. Mas é com Bozzano que temos a primeira penetração espírita no exame antropológico e sociológico do homem primitivo, revelando-nos, com base em investigações científicas, as formas pré-históricas do fenômeno mediúnico. Aliás, os estudos de Bozzano levam-nos mais longe, pois revelam também as origens mediúnicas da religião. Temos assim uma teoria espírita da gênese da crença na sobrevivência, que se apresenta como uma síntese das teorias opostas da teologia e da sociologia.

Para maior clareza do nosso estudo, servimo-nos do esquema que nos fornece o chamado “método cultural”, dos antropólogos ingleses, aplicado por John Murphy, com pleno êxito, em seus estudos sôbre as origens e a história das religiões. Método usado na antropologia cultural e no estudo das religiões comparadas, aplica-se perfeitamente às necessidades de clareza do nosso estudo. Seu esquema é constituído pelos “horizontes culturais”, dentro dos quais o desenvolvimento humano pode ser analisado na amplitude de cada uma das suas fases. É evidente que não vamos muito além do esquema. Nosso intuito não é o estudo antropológico, nem o das religiões comparadas, mas apenas o esclarecimento do problema espírita.

Os “horizontes culturais” são os meios em que se desenvolveram as diferentes fases da evolução humana. A expressão é metafórica. Chama-se, por exemplo, “horizonte primitivo”, o mundo do homem primitivo. A palavra “horizonte” mostra que devemos encarar êsse homem dentro dos limites da nossa visão, de tôdas as condições do meio físico e social em que êle vivia, na paisagem cultural fechada pelos horizontes do mundo primitivo. Podemos assim examinar cada fase em seu meio, cada homem em seu mundo, compreendendo-os melhor. O estudo de Bozzano, embora anterior a êsse método, integra-se nêle.

O “horizonte primitivo” é geralmente dividido em três formas: o primitivo propriamente dito, o anímico e o agrícola. Em nosso esquema, reduzimos as duas primeiras formas a uma única: o “horizonte tribal”, que nos permite abranger numa visão geral o problema mediúnico do homem primitivo, e destacamos a terceira forma, dando-lhe autonomia. Isso porque o “horizonte agrícola” tem interêsse especial no tocante à mediunidade. Assim, nosso esquema da fase pré-histórica do Espiritismo é o seguinte: horizonte tribal, agrícola, civilizado, profético e espiritual. Até o “horizonte profético”, segundo Murphy. O “horizonte espiritual” é uma formulação nova, exigida pelo

Espiritismo.

O horizonte tribal caracteriza-se pelo mediunismo primitivo. Adotamos a palavra “mediunismo”, criada por Em-manuel para designar a mediunidade em sua expressão natural, pois é evidente que ela corresponde com precisão ao nosso objetivo. Mediunismo são as práticas empíricas da mediunidade. Dessa maneira, temos as formas sucessivas do mediunismo primitivo, do mediunismo oracular e do mediunismo bíblico, só atingindo a mediunidade positiva no horizonte espiritual, que surge com o Espiritismo. Somente com o Espiritismo a mediunidade se define como uma condição natural da espécie humana, recebe a designação precisa de “mediunidade” e passa a ser tratada de maneira racional e científica.

Convém deixar bem clara a distinção entre fatos espíritas e doutrina espírita, para compreendermos o que Kardec dizia, ao afirmar que o Espiritismo está presente em tôdas as fases da história humana. Os fatos espíritas — assim chamados os fenômenos ou as manifestações mediúnicas — são de todos os tempos. As práticas mágicas ou religiosas, baseadas nessas manifestações, constituem o Mediunismo, pois são práticas mediúnicas. A doutrina espírita é uma interpretação racional das manifestações mediúnicas. Doutrina ao mesmo tempo científica, filosófica e religiosa, pois nenhum desses aspectos pode ser esquecido, quando tratamos de fenômenos que se relacionam com a vida do homem na terra e sua sobrevivência após a morte, sua vida e seu destino espiritual.

É enorme a confusão feita pelos sociólogos neste assunto, seguindo de maneira desprevenida a confusão proposital feita pelos adversários do Espiritismo. Os estudos sociológicos do mediunismo referem-se sempre ao espiritismo. Entretanto, a palavra “Espiritismo”, criada por Allan Kardec, em 1857, e por êle bem explicada na introdução de “O Livro dos Espíritos”, designa uma doutrina por êle elaborada, com base na análise dos fenômenos mediúnicos e graças aos esclarecimentos que os Espíritos lhe forneceram, a respeito dos problemas da vida e da morte. As práticas do chamado “sincretismo religioso afro-brasileiro”, por exemplo, não são espíritas. O sincretismo religioso é um fenômeno sociológico natural. O Espiritismo é uma doutrina.

Defrontamo-nos, neste ponto, com uma complexidade que também tem dado margem a confusões. Os fatos mediúnicos são fatos espíritas, assim chamados pelo próprio Kardec, mas não são Espiritismo. Porque o Espiritismo se serve dos fatos mediúnicos como de uma matéria-prima, para a elaboração de seus princípios, ou como de uma força natural, que aproveita de maneira racional. Exatamente como a hidráulica se serve das quedas d’água ou do curso dos rios para a produção de energia. Esclarecidos êstes pontos, podemos passar à análise dos fenômenos mediúnicos no horizonte tribal.

2. ORIGEM SENSÓRIA DA CRENÇA NA SOBREVIVENCIA. — Bozzano apóia-se especialmente nas pesquisas do antropólogo Andrew Lang e do etnólogo Max Freedom Long, realizadas entre as tribos da Polinésia, para mostrar a existência dos fenômenos espíritas no horizonte tribal. Serve-se também de outras fontes, não esquecendo os estudos de seu mestre Herbert Spencer. Andrew Lang é o autor da tese espírita da origem mediúnica da religião, tese que lançou em seu livro “The Making of Religion”. Bozzano esposou essa tese e procura esclarecê-la, confrontando-a com a tese

spenceriana, na qual encontra, aliás, os germes da explicação espírita do problema.

A primeira afirmação de Bozzano é a da universalidade da crença na sobrevivência. Vejamos como êle inicia o seu estudo: “Se consultamos as obras dos mais eminentes antropólogos e sociólogos, notamos que todos concordam em reconhecer que a crença na sobrevivência do espírito humano se mostra universal.” Esse fato é confirmado por várias citações textuais. A seguir, Bozzano analisa as explicações que lhe dão os sociólogos e antropólogos, para concluir pela inoperância das mesmas. Sômente Spencer encontra intuições seguras, que são mais tarde desenvolvidas por Lang. Este realizou um trabalho de análise comparada dos fenômenos do mediunismo primitivo com as experiências metapsíquicas, concluindo pela realidade daqueles fenômenos, que constituem a base concreta da crença na sobrevivência.

O primeiro fato concreto a surgir no horizonte primitivo, no tocante a êsse problema, é o da existência de uma fôrça misteriosa que impregna ou imanta objetos. e coisas, podendo atuar sôbre criaturas humanas. E a fôrça conhecida pelos nomes polinésicos de “mana” e “orenda”. Considerada em geral como imaginária, essa fôrça produz os mais estranhos fenômenos. Bozzano lembra a resposta de Marcel Habert a Goblet D’Alviella, sôbre a natureza imaginária dessa fôrça. Dizia Habert: “Passa-me pela mente uma nuvem de dúvida. Mana e Orenda não seriam talvez concepções demasiado abstratas, para podermos considerá-las o princípio de que partiram os selvagens, para chegar aos espíritos?”

A dúvida de Habert é considerada por Bozzano “fundamental e psicologicamente” justa, uma vez que conhecemos a natureza concreta do pensamento primitivo, incapaz dos processos de abstração mental que caracterizam o homem civilizado. Mana ou Orenda não é uma fôrça imaginária, mas uma fôrça real, concreta, positiva, que se afirma através de ampla fenomenologia, verificada entre as tribos primitivas, nas mais diversas regiões do mundo. Essa fôrça primitiva corresponde ao ectoplasma de Richet, a fôrça ou substância mediúnica das experiências metapsíquicas, cuja ação foi estudada cientificamente por Crawford, professor de mecânica da Universidade Real de Belfast, na Irlanda. O método comparativo, seguido por Lang, oferece-nos aí o seu primeiro resultado. A imaginária fôrça dos selvagens encontra similar nas pesquisas dos sábios europeus e americanos, empenhados nos estudos espíritas e metapsíquicos.

O etnólogo Max Freedom Long, que era também mitólogo, realizou demoradas pesquisas entre as tribos da Polinésia, e particularmente das ilhas do Havaí, convivendo durante anos com os selvagens, para verificar a realidade e a natureza dessa fôrça primitiva. Conclui que os kahunas, curandeiros polinésios, consideravam a existência de três formas de Mana, ou três freqüências, três voltagens dessa fôrça, à semelhança da corrente elétrica. A mais baixa voltagem correspondia à fôrça emitida pelos corpos materiais do cristal ao organismo humano; a voltagem média, à proveniente da mente humana; e a voltagem superior, à proveniente de uma espécie de centro espiritual da mente humana, permitindo ao homem prever o futuro e realizar fenômenos físicos a distância, bem como materialização e desmaterialização de objetos.

Outra curiosa conclusão de Freedom Long é a de que os kahunas

consideravam essa força como susceptível de acumulação. Os curandeiros, que usavam de feitiçaria, podiam prender espíritos inferiores que, a seu mando, faziam provisões de Mana para atuar em ocasiões oportunas. Bozzano mostra que as conclusões do etnólogo correspondem às de Andrew Lang e aos relatos e observações de numerosos outros estudiosos do assunto, bem como de viajantes e missionários que conviveram com tribos diversas, em diferentes épocas e várias regiões do globo. Por outro lado, estabelece as relações entre essa força e o ectoplasma, o que também fizera Freedom Long.

O segundo fato concreto, de ordem espírita, do horizonte tribal, é o da existência dos próprios espíritos, também universalmente afirmada. Antropólogos e etnólogos costumam estabelecer arbitrariamente certa distância de tempo entre o aparecimento de um e outro fato. Bozzano, entretanto, rejeita essa tese, para sustentar a simultaneidade de ambos. Lembra que nenhuma pesquisa ou observação revelaram essa pretensa sucessão dos fatos, e assevera. “A verdade, pelo contrário, é que essas duas concepções aparecem sempre associadas.” Uma das provas está nas próprias conclusões de Freedom Long, onde vemos os espíritos operarem através de mana, ou seja, servindo-se dessa força. A coexistência das duas concepções, a da força misteriosa e a dos espíritos, impõe-se também diante da multiplicidade dos fenômenos mediúnicos no meio primitivo, onde, como acentua Bozzano, a presença de “agentes espirituais” se impunha, de maneira positiva.

Vemos, assim, que as superstições dos selvagens, as suas práticas mágicas, não eram nem podiam ser de natureza abstrata, imaginária. Decorriam, como tudo na vida primitiva, de realidades positivas e de fatos concretos, conhecidos naturalmente dos selvagens, como sempre foram e são conhecidos dos homens civilizados, em tôdas as épocas e em tôdas as latitudes da terra. Somente nos momentos de grande refinamento intelectual, quando os homens constroem o seu mundo próprio, de abstrações mentais, e se encastelam nas suas tentativas de explicação racional das coisas, é que essas realidades passam a ser negadas, por uma reduzida elite. O materialismo é, portanto, uma espécie de flor de estufa, artificial, cultivada em compartimentos de vidro, que isolam a mente da realidade complexa da natureza.

O aparecimento desses dois fatos espirituais no horizonte primitivo — a ação de uma força misteriosa e a ação de entidades espirituais — deve ser considerado, entretanto, juntamente com o problema do antropomorfismo. De uma posição positivista, como a que Bozzano assumia, antes de se tornar espírita, esses dois fatos se explicariam pelo próprio antropomorfismo. De uma posição espírita, entretanto, tal explicação se torna insuficiente. Porque o antropomorfismo e a característica psíquica do mundo primitivo, a maneira rudimentar de interpretação da natureza pelo homem. Reduzir todo o processo da vida primitiva a esse psiquismo nascente, limitá-lo apenas à mente embrionária de criaturas semi-animais, é um simplismo que o Espiritismo rejeita.

3. DA LITOLATRIA AO POLITEISMO MITOLÓGICO — O antropomorfismo é uma espécie de fase preparatória do animismo. A fase em que o homem primitivo ainda não desenvolveu suficientemente o seu psiquismo, e em que interpreta tôdas as coisas em termos exclusivamente humanos. Quer dizer, aplica ao exterior as noções rudimentares que possui da natureza humana, dando forma humana aos elementos naturais. Podíamos aplicar-lhe o princípio

de Pitágoras, o sofista: “O homem é a medida de tôdas as coisas.” Mas uma medida por assim dizer afetiva, sem o contrôle da razão. É pelo sentimento, e não pelo raciocínio, que o homem primitivo humaniza o mundo.

Estamos certamente no alvorecer da razão, e mais do que isso, no subsolo do processo do conhecimento. As teorias materialistas não enxergam nada mais do que a luta dessa razão nascente com o mundo exterior. Para elas, as manifestações supranormais não são outra coisa além de projeções desse poder psíquico, visões alucinatórias da mente primitiva. Murphy, citando Rodolf e Otto, lembra que estamos diante de um processo de adoração rudimentar, em que o homem parece adorar-se a si mesmo nas coisas exteriores. Veremos como o antropomorfismo, por êste aspecto, se enquadra na “lei de adoração”, que Kardec estuda em “O Livro dos Espíritos”.

O antropomorfismo se revela por duas formas, que tanto podem ser sucessivas como simultâneas, o que é difícil precisar. Admitindo que sejam sucessivas, podemos citar como primeira forma a vital, ou seja, aquela em que o homem primitivo projeta nas coisas o seu sentimento vital, dando vidas às coisas inanimadas. A segunda forma é a volitiva, êsse “segundo grau do antropomorfismo”, de acôrdo com Murphy, em que o homem projeta também a sua vontade, e por isso mesmo personaliza as coisas. Neste grau já nos defrontamos com o desenvolvimento do animismo, a fase em que o homem vai dar não apenas vida e vontade aos objetos e coisas, mas a sua própria alma.

Bozzano já nos mostrou o absurdo de admitir-se um processo tão complexo de abstração mental em homens primitivos. Somente a tese espírita pode, portanto, socorrer as teorias materialistas, que tateiam no caminho certo, mas não conseguem firmar-se nêle. A tese espírita nos mostra que o processo do antropomorfismo é auxiliado pelos fenômenos mediúnicos. O simplismo da projeção anímica nas coisas exteriores complica-se, com a resposta dessas coisas ao homem, através da ação natural dos espíritos. É evidente que o homem primitivo tem de interpretar as coisas de acôrdo com as suas experiências vitais. A razão se forma na experiência. O homem enquadra o mundo nas categorias nascentes da razão, enche essas categorias, como queria Kant, com o conteúdo das sensações. Mas as categorias, como explica hoje o Relativismo Crítico, e particularmente René Hubert, não são fixas ou estáticas, mas dinâmicas. São a própria experiência em movimento, e não um resultado da experiência. E essa experiência implica os fatos supranormais, o contato do homem primitivo com fôrças estranhas, como no caso de mana ou orenda, e com os “agentes espirituais” de que fala Bozzano.

Podemos formular uma verdadeira escala da adoração no mundo primitivo. Embora seus graus possam ser simultâneos e não sucessivos, o simples fato de existirem êsses graus, mostra que a adoração, resultando de um sentimento inato no homem, desenvolve-se num verdadeiro processo. No grau mais baixo, temos a litolatria ou adoração de pedras, rochas e relevos do solo; no grau seguinte, a fitolatria ou adoração vegetal, de plantas, flôres, árvores e bosques; logo acima, a zoolatria ou adoração de animais; e somente num grau mais elevado, a mitologia propriamente dita, com a sua forma clássica de politeísmo. O processo da adoração se desenvolve, assim, a partir do reino mineral até o humano ou hominal. Cada uma dessas fases é ligada à outra por uma interfase, em que os elementos de adoração se misturam. E os resíduos das várias fases, desde a litolátrica, permanecem ainda nos sistemas religiosos da atualidade. O homem carrega consigo as suas heranças, através do tempo.

Se encararmos todo êsse processo dentro apenas da teoria do antropomorfismo, ou mesmo do animismo, será difícil ou impossível explicar a sua persistência nas fases superiores do desenvolvimento humano. Porque o natural, e até mesmo o dialético, no desenvolvimento, é o homem libertar-se progressivamente daquilo que o ajudou numa fase e o atrapalha em outra. A persistência do antropomorfismo e do animismo, nas próprias elites culturais da atualidade, demonstra que nêles havia alguma coisa além da simples projeção do homem nas coisas. Essa “alguma coisa”, como já vimos, é a presença dos “agentes espirituais”, atuando incessantemente sôbre o homem e as comunidades humanas, em tôdas as fases da pré-história e da história.

Kardec dedicou o segundo capítulo da terceira parte ve “O Livro dos Espíritos” à Lei da Adoração. Os Espíritos Superiores, que o ajudaram mediunicamente na elaboração do livro, ensinaram-lhe que “a adoração é o resultado de um sentimento inato no homem”, como o sentimento da existência da divindade. Acrescentaram que ela faz parte da lei natural, ou seja, do conjunto de fôrças naturais que constituem o mundo, ao qual o homem naturalmente pertence. A seguir, mostraram como a lei de adoração se desenvolve nas sociedades humanas, a partir da adoração exterior de objetos materiais, até atingir aquela fase superior que definiram com estas palavras: “A verdadeira adoração é a do coração.” Já vimos, anteriormente, que esses ensinamentos espirituais concordam com a interpretação antropológica de Murphy e Rodolfe Otto, de que o antropomorfismo é uma forma de “adoração rudimentar”.

Lembremos ainda, para evitar confusões, que os Espíritos não falavam a Kardec por meio de visões ou de outras formas místicas de revelação. Quando dizemos que os Espíritos Superiores ajudaram Kardec a elaborar “O Livro dos Espíritos”, os chamados “homens cultos” costumam torcer o nariz, lembrando que também a Bíblia, os Evangelhos e o Alcorão foram ditados por Deus ou por Espíritos. Acontece, porém, que as antigas escrituras pertencem às fases do mediunismo empírico, enquanto a codificação espírita pertence à fase da mediunidade positiva. Os Espíritos Superiores (superiores em conhecimento e refinamento espiritual, precisamente como os homens superiores), conversavam com Kardec e o auxiliavam através da prática mediúnica. Quer dizer: através de comunicações mediúnicas sujeitas a contrôle, e não de revelações místicas, aceitas de maneira emotiva.

Por outro lado, quando acentuamos a natureza racional do Espiritismo, não negamos o valor do sentimento. O velho debate filosófico entre razão e sentimento, traduzido no plano religioso pelo dualismo de razão e fé, encontra no Espiritismo a sua solução natural, pelo equilíbrio de ambos, na fórmula clássica de Kardec: “a fé raciocinada”. No estudo do antropomorfismo, com suas formas rudimentares de adoração, encontramos todo um esquema elucidativo do velho e debatido problema. Razão e fé se apresentam como as formas de contradição de um processo dialético.

4. AMPLIAÇÃO DA TEORIA DE SPENCER — O materialismo do século dezoito negou a ação dos “agentes espirituais”, tanto sôbre as comunidades primitivas, quanto sôbre as coletividades civilizadas. Bozzano, que foi positivista durante anos, explicava a crença na sobrevivência através da teoria de Spencer, o filósofo que chegou a considerar como um Aristóteles moderno. Em que pese tôda essa admiração, a realidade inegável dos fatos espíritas

mostrou a Bozzano que a tese spencereana estava errada, que não era possível explicar-se a gênese da crença universal na sobrevivência por alguns fenômenos comuns, sensoriais, que exigiriam do homem primitivo uma reelaboração mental, no plano abstrato. Não obstante, Bozzano reconheceu que Spencer “pusera os pés no caminho certo”. Chega a ser emocionante a maneira por que o antigo discípulo corrige o mestre, reconhecendo-lhe os méritos.

Entende Bozzano que faltou a Spencer o conhecimento das experiências metapsíquicas. Dessa maneira, o gênio de Spencer viu-se obrigado a tatear no plano das ciências materiais. Apesar disso, precisamente por ser um gênio, Spencer tocou no ponto central do problema, indicando os rumos certos de sua solução. A crença na sobrevivência decorre de experiências concretas do homem primitivo, e não de formulações do pensamento abstrato. Sua origem está nas sensações, e não na cogitação filosófica. Esse o ponto central, que Spencer soube ver. Usando o método comparativo, Bozzano mostra como a tese de Spencer pode ser desdobrada ou ampliada, com o acréscimo dos fatos metapsíquicos, para tornar-se plenamente verdadeira.

Vejamos como isso é possível. As origens da crença na sobrevivência, para Spencer, são êstes fatos comuns da vida primitiva: o sonho, quando o selvagem se sentia liberto do corpo e agindo em lugar distante; a sombra que o seguia nas caminhadas ao sol e a sua imagem refletida na água, quando se debruçava nas bordas de um lago; o eco de sua voz, repetida pelos desfiladeiros e as cavernas. Bozzano acrescenta, ao sonho comum, o sonho premonitório, que faz ver com antecedência um acontecimento futuro; ao fenômeno da sombra e do reflexo na água, os fenômenos de vidência, de aparição e de materialização de espíritos; ao eco, o fenômeno da voz-direta. E acrescenta, ainda, à força imaginária de mana ou orenda, a prova concreta das ectoplasmias. Como se vê, a tese spencereana desdobra-se, amplia-se, atingindo os fatos metapsíquicos, que escapavam a Spencer. Com essa ampliação, a gênese da crença na sobrevivência não deixa o terreno do concreto, dos fatos sensoriais, em que Spencer a colocara. Mas, ao mesmo tempo, o problema da indução, que implica o uso do pensamento abstrato, é substituído pela experiência imediata, mais acorde com a mentalidade primitiva. O selvagem não precisava induzir, dos vários fenômenos citados por Spencer, uma supra-realidade, pois esta se impunha a êle através dos fenômenos espíritas ou metapsíquicos, direta e imediatamente.

Quanto ao problema das ectoplasmias, convém lembrarmos que o ectoplasma, emanção fluídica do corpo do médium, é hoje uma realidade, cientificamente comprovada. Não somente as experiências clássicas de Richet, Crookes, Schrenck-Notzing e outros a comprovaram, como também e principalmente os estudos experimentais do Prof. W. J. Crawford, da Universidade de Belfast, Irlanda, que já referimos. Esses estudos foram realizados entre 1914 e 1920, com a médium Kathleen Goligher. Verificou Crawford a existência de alavancas de ectoplasma, produzindo os fenômenos de levitação. Mais tarde, chamou essas alavancas de “estruturas psíquicas”. No “Tratado de Metapsíquica”, entretanto, Richet se refere a essas estruturas como “Alavancas de Crawford”.

Gustavo Geley realizou também numerosas experiências com o ectoplasma, servindo-se da médium Eva Carrière, a mesma que realizara sessões com Richet, em Argel, na casa do General Noel, produzindo as

excelentes materializações de Bien Boas, um árabe. Richet publicou, no “Tratado”, uma fotografia dessas materializações, vendo-se o fantasma de Bien Boas pairando no ar e ligado por uma “alavanca” ao corpo da médium. Constatou Geley, com o mais rigoroso critério científico, as formas de emanção fluídica do ectoplasma, que descreveu como “uma substância esbranquiçada que sai do corpo da médium”. Aconselhamos os interessados neste assunto a lerem o capítulo intitulado “Ectoplasma”, do livro “História do Espiritismo”, editado em português pela Livraria O Pensamento”, de S. Paulo, em 1960, em tradução de Júlio Abreu Filho.

Mas o que nos interessa, quanto ao ectoplasma, neste momento, é a sua relação com as forças mágicas de mana ou orenda. Além da emanção fluídica esbranquiçada, a que se refere Geley, o ectoplasma apresenta-se também de forma invisível. Assemelha-se, então, a uma força imponderável, como o magnetismo ou a eletricidade. O Prof. Imoda, italiano, nas experiências de ideoplastia, que realizou com a médium Linda Gazzera, em conjugação com Richet, expõe uma curiosa teoria das três formas do ectoplasma: a invisível, a fluídica-visível e a concreta, no seu livro “Fotografias de Fantasmas”. Geley, por sua vez, constatou que o ectoplasma, em forma invisível, girava em torno das pessoas, nas sessões, antes da produção de fenômenos.

O mais curioso, porém, é a comparação dos dados colhidos sobre a força mana ou orenda, na Polinésia, por Freedom Long, e as observações do Prof. Crawford, em Belfast, sobre o ectoplasma. Verifica-se então a plena correspondência entre as duas forças. Os selvagens polinésicos diziam, como já referimos, que o ectoplasma humano é produzido pela mente.

O Prof. Geley afirma, por sua vez, que os Espíritos, nas sessões experimentais realizadas por êle e outros cientistas, na Europa e na América, agiam sobre o cérebro dos médiuns e dos participantes da reunião, para provocar a emanção do ectoplasma. A observação vulgar dos selvagens, traduzindo uma simples opinião, coincide, assim, com a observação científica de Geley. Como em tantos outros casos, a ciência confirma, dessa maneira, um conhecimento vulgar, adquirido na experiência comum.

Provocada a emanção, o ectoplasma gira em torno dos assistentes, flui em redor do grupo, aumentando pouco a pouco sua intensidade e sua força, para a final se dirigir ao médium. Liga-se ao sistema nervoso deste, formando aquilo que Geley considera “um suprimento”. É graças a este “suprimento” que os Espíritos, chamados por Geley de “operadores”, conseguem produzir, em seguida, os vários fenômenos de levitação, movimento de objetos e materialização. A teoria científica do “suprimento” de ectoplasma corresponde também à “superstição” polinésica de acumulação ou armazenamento de mana ou orenda, para operações mágicas posteriores.

Resta acentuar que o processo de seleção do médium e de realização de sessões é praticamente o mesmo, entre selvagens e civilizados. Bozzano explica que os selvagens se utilizam de indivíduos sensitivos, depois de prová-los quanto a essa qualidade, e realizam suas sessões à noite ou ao entardecer, evitando a luz excessiva do sol. Freedom Long chega a pormenores curiosos. Os selvagens se dispõem ao redor de uma pequena cabana de palhas, para cantar e dançar, ao entardecer. O médium fica no interior da cabana. Esta corresponde, como vemos, à cabina mediúnica das experiências científicas, onde o médium se livra da incidência da luz na sala de sessões. As experiências de Crookes, por exemplo, feitas a plena luz, com as famosas

materializações de Katie King, eram desse tipo. A médium ficava num gabinete ou cabina, onde se processa a elaboração ectoplásmica. Só depois de materializado, o espírito sai para a sala iluminada.

Os fenômenos produzidos nas selvas são naturalmente mais grosseiros, violentos e fortes, que os produzidos nas experiências científicas. Isso se explica pela qualidade mental dos assistentes, do próprio médium, e conseqüentemente dos “operadores” ou espíritos que atuam no meio selvagem. Os fenômenos do meio civilizado são mais sutis, revestindo-se, por vezes, de inegável harmonia e beleza, como ocorria nas materializações de Katie King, com Crookes, e nas famosas sessões com o médium Douglas Home, onde havia encantadoras materializações de mãos.

As mãos grosseiras da selva, porém, e as delicadas mãos inglesas das sessões de Home, revelam a mesma coisa: a sobrevivência do homem após a morte do corpo e a possibilidade de comunicação entre encarnados e desencarnados. As mãos produzidas por mana ou orenda indicam aos homens o mesmo caminho de espiritualização indicado pelas mãos de ectoplasma. Das selvas à civilização, os Espíritos ensinam aos homens que a vida não se encerra no túmulo, como não principia no berço.

2

HORIZONTE AGRÍCOLA: ANIMISMO E CULTO DOS ANCESTRAIS

1. RACIONALIZAÇÃO ANÍMICA — Quando estudamos o “horizonte agrícola”, ou seja, o mundo das primeiras formas sedentárias de vida social, vemos o animismo tribal desenvolver-se no plano da racionalização. Estamos naquele momento hegeliano, e por isso mesmo dialético, em que a razão se desenrola no processo histórico, entendido êste como o progresso do homem na terra. A domesticação de animais e de plantas, a invenção e o emprêgo de instrumentos, a criação da riqueza, processam-se de maneira simultânea com o aumento demográfico e o desenvolvimento mental do homem.

É precisamente do desenvolvimento mental que vai surgir uma conseqüência curiosa: o aprofundamento da crença tribal nos espíritos, num sentido de personalização, envolvendo os aspectos e os elementos da natureza. A experiência concreta, que deu ao homem primitivo o conhecimento da existência dos espíritos, alia-se agora ao uso mais amplo das categorias da razão. As duas formas gerais de racionalização do Universo, que aparecem nesse momento, e que devem constituir a base de todo o processo de racionalização anímica, são a concepção da Terra-Mãe e a do Céu-Pai. Essas formas aparecem bem nítidas no pensamento chinês, que conservou até os nossos dias os elementos característicos do “horizonte agrícola”. O céu é o deus-pai, que fecunda a terra, deusa-mãe.

Em algumas regiões, como podemos ver no estudo da civilização egípcia, há uma inversão de posições: o céu é mãe e a terra é pai. Essa inversão não tem outra significação que a de maior importância da terra ou do céu para a vida das tribos. Quando as inundações do Nilo não dependem das chuvas locais, não parecem provir do céu, mas das próprias entranhas da terra. Esta encarna, então, o poder fecundante, cabendo ao céu, tão-somente, o papel materno de proteger as plantações. Os estudos materialistas confundem o problema da racionalização com o da experiência concreta da sobrevivência. Tomam, pois, a Nuvem por Juno, ao concluírem que o homem primitivo atribui à terra e ao céu uma feição humana, Cinicamente para tornar o mundo exterior acessível à compreensão racional. Os estudos espíritas mostram que há uma distinção a fazer-se, nesse caso. O processo de racionalização decorre da experiência concreta, e por isso mesmo não pode ser encarado de maneira exclusivamente abstrata.

Procuremos esclarecer isto. De um lado, temos a experiência concreta, constituída pelos contatos do homem com realidades objetivas. De outro lado, temos o processo da racionalização do mundo, ou seja, de enquadramento dos aspectos e dos elementos da natureza nas categorias da razão ou categorias da experiência. Da mesma maneira porque o contato do homem com o espaço físico lhe fornece uma medida para aplicar às coisas exteriores — a categoria espacial, o conceito de espaço — assim também o contato com os fenômenos espirituais lhe fornece uma medida espiritual, que é conceito de espírito. Este conceito é usado no processo de racionalização, como qualquer outro. Mas é absurdo querermos negar os fatos concretos que deram origem à categoria racional, ou querermos atribuir a essa categoria uma origem abstrata, diferente das outras.

Somos levados, assim, a concluir que o animismo do “horizonte agrícola” apresenta três aspectos distintos, quando encarados sob a luz do Espiritismo. Temos primeiramente o aprofundamento do animismo tribal na personalização da natureza, que chamaremos Fetichismo, com os fetiches básicos da Terra-Mãe e do Céu-Pai. Depois, temos a fusão da experiência e da imaginação, com o desenvolvimento mental do homem, no progresso natural do Mediunismo. Dessa fusão vai nascer a mitologia popular, impregnada de magia. E em terceiro lugar encontramos a primeira forma de religião antropomórfica, conseqüência da experiência concreta de que fala Bozzano, com o culto dos ancestrais. Deuses-lares, manes e deuses-locais, como os deuses dos “nomos” egípcios, por exemplo, são entidades reais e não formas de racionalização. Nos deuses dos “nomos” egípcios, ou seja, das regiões do antigo Egito, temos já o momento de transição dos deuses reais para o processo de racionalização.

A transição se efetua por uma maneira bastante conhecida. É um processo de fusão, que encontramos ao longo de todo o desenvolvimento espiritual do homem. O Fetichismo se funde com o Culto dos Ancestrais, através do Mediunismo. Os fetiches, como a terra e o céu, misturam-se aos ancestrais, identificam-se a êles, na imaginação em desenvolvimento. A mente rudimentar não sabe ainda fazer distinções precisas. Assim, por exemplo, Osíris, que foi um antepassado e como tal recebeu um culto familiar, transforma-se numa personificação da terra, com o seu poder de fecundação, ou no próprio Nilo, cujas águas sustentam a vida. A projeção anímica se realiza, nesse caso, através de uma experiência concreta. A mitologia nasce da história, pois a existência histórica de Osíris é convertida em mito, pela necessidade de racionalização do mundo. Nada melhor que os estudos de “sir” James Frazer sôbre o mito de Osiris, para nos mostrar isso.

Kardec esclarece êste problema, ao comentar a pergunta 521 de “O Livro dos Espíritos”, afirmando: “Os antigos haviam feito dêsses Espíritos divindades especiais. As Musas não eram mais do que personificação alegórica dos Espíritos protetores das ciências e das artes, como chamavam pelos nomes de lares e penates os Espíritos protetores da família. Entre os modernos, as artes, as diferentes indústrias, as cidades, os países, têm também os seus patronos, que não são mais do que os Espíritos Superiores, mas com outros nomes.” Ao fazerem dos Espíritos “divindades especiais”, como assinala Kardec, os antigos procediam à racionalização do mundo, o que não quer dizer que os Espíritos fôsem apenas “formas racionais”. Essas formas, pelo contrário, decorriam de fatos concretos, de realidades naturais.

Como vemos, ao tratar do animismo primitivo e seu desenvolvimento no “horizonte agrícola”, não podemos negar a existência real dos espíritos, a pretexto de explicar o mecanismo do processo de racionalização. Este mecanismo torna-se mesmo inexplicável, quando lhe suprimimos a base concreta dos fatos, como dizia Bozzano, na qual se encontram os espíritos comunicantes. Vê-se claramente a distorção da realidade, a guinada do pensamento para os rumos do absurdo, quando os cientistas materialistas tentam explicar o processo de racionalização, ignorando as experiências mediúnicas do homem primitivo. O Espiritismo restabelece a verdade, ao mostrar a importância do mediunismo no desenvolvimento humano.

2. O EXEMPLO EGÍPCIO — A China e a Índia são os dois países que

conservaram até os nossos dias a estratificação religiosa do horizonte agrícola. Mas não são os únicos. Aquilo que chamamos de horizonte agrícola, o mundo das grandes civilizações agrárias, constitui uma espécie de subconsciente coletivo das civilizações modernas. Os resíduos mágicos, anímicos e mitológicos do horizonte tribal e do horizonte agrícola apresentam-se ainda bastante fortes no mundo contemporâneo. Nossas religiões mostram-se poderosamente impregnadas desses resíduos. Mas o antigo Egito oferece-nos, talvez, o quadro que melhor demonstra a passagem dos deuses-familiares para a categoria dos deuses-cósmicos ou universais.

O exemplo egípcio é fecundo em vários sentidos. Não só demonstra essa transformação dos deuses, como também nos fornece as raízes históricas de vários dogmas, sacramentos e instituições das religiões dominantes em nosso mundo. Já estudamos, embora rapidamente, o caso de Osíris, cuja existência real é transformada em mito. Esse caso nos coloca numa posição semelhante a de Evêmero, para quem os deuses mitológicos haviam sido personagens reais. Mas é essa, exatamente, a posição espírita, como já vimos em Kardec. A mitologia, encarada atualmente como uma forma de racionalização, é para o Espiritismo um pouco mais do que isso. Porque é também uma prova da participação dos Espíritos na História, ao mesmo tempo que uma poderosa fonte de esclarecimento dos problemas religiosos.

Vemos no Egito duas categorias de deuses, bem definidas: a dos deuses-cósmicos e a dos deuses-familiares. Na primeira, encontramos a tríade familiar constituída por Osíris, Ísis e Hórus, com toda a sua corte de divindades consanguíneas e de outras divindades. Na segunda, encontramos casos curiosos, como os referentes aos deuses Imhotep, Amenhotep e Bês, o anão. Estes deuses-familiares oferecem-nos o exemplo de divinização cósmica e universal que justifica a tese evemerista. Imhotep, médico do rei Dsejer, da terceira dinastia, e Amenhotep, arquiteto e médico de Amenofis 3º, da décima oitava dinastia, passam lentamente da categoria de deuses-familiares para a de deuses-universais, adorados como entidades-terapeutas, para chegarem depois ao limiar da categoria superior de deuses-cósmicos, encarnando a própria medicina ou os poderes curadores da natureza.

Quando vemos todo esse processo de transformação realizar-se aos nossos olhos, através dos estudos históricos, compreendemos a maneira por que a família cósmica de Osíris, Isis e Hórus, o deus-pai, a deusa-mãe e o deus-filho, foram elevados da terra ao céu. Assim como Imhotep e Amenhotep, anteriormente adorados na família real, como deuses-familiares, depois se tornam deuses-populares, e por fim se transformam em divindades mitológicas ou deuses-cósmicos, assim também aconteceu, forçosamente, com a família osiriana. E isso quer dizer, pura e simplesmente, o seguinte: que aquilo que hoje chamamos, no Espiritismo, de espíritos-familiares, ou seja, a manifestação mediúmica dos parentes e amigos mortos, que velam pelos nossos lares, é a fonte da mitologia, a base do processo de racionalização e a própria origem das religiões.

O caso do anão Bês é também bastante elucidativo. Esse anão tornou-se um espírito-popular, isto é, passou do culto familiar para o culto do povo. Costumava aparecer cercado de macacos. Devia ter sido um anão que tratava de macacos sagrados. Depois de morto, seu espírito aparecia aos videntes, ou nos momentos de aparição mediúmica, da mesma maneira por que ele vivera. E como possuía virtudes que interessavam ao povo, além de apresentar-se de

maneira curiosa, em breve rompeu os limites do culto familiar. Os macacos que o cercavam eram remanescentes da zoolatria, aliás muito abundante no Egito, onde a zoolatria imperou até o fim da civilização. O anão Bês é um caso típico de universalização de um deus-familiar. O fato de não ter êsse processo atingido a categoria do deus-cósmico nada tem de extraordinário. Os processos naturais nem sempre se completam.

Os egípcios mantiveram-se apegados à zoolatria, como os indianos se mantêm até hoje. O escaravelho dos amuletos, a adoração do Boi Apis em Mênfis, de Ibis na bacia do Nilo, dos Crocodilos em Tebas e do Bode de Mendes no Delta, são exemplos da arraigada zoolatria egípcia. Mas há casos de ambivalência, como o do Crocodilo, que era adorado em Tebas e na região do Lago Noeris, mas caçado em Elefantina. A zoolatria passa por uma fase de humanização, que culmina na fusão de elementos animais com as figuras humanas. O caso da deusa Hator é típico. Essa deusa, que equivale à Ceres dos romanos e à Demeter dos gregos, ora é apresentada com orelhas de vaca, ora com chifres, ora com o bucrânio, ou ainda com êste e o sistro. A lei de adoração de que fala Kardec, evolui dos animais para as formas humanas, mas de maneira lenta. Os resíduos animais se conservam ainda nas figuras dos deuses antropológicos, como nas próprias imagens de Hórus, com cabeça de falcão.

A humanização dos deuses animais, que é fatal, pois a zoolatria não é mais que uma projeção anímica, vai implicar também a organização familiar do panteão divino. Os deuses são reunidos em famílias, e a forma mais simples destas famílias é a tríade, constituída pelo pai, a mãe e o filho, como vimos no caso de Osíris. Essa tríade familiar, derivada do sistema patriarcal do horizonte agrícola, é uma das formas mais antigas da trindade divina. O conceito de espírito, entretanto, fará sentir a sua influência nesse processo de socialização dos deuses. Assim como, de um lado, os elementos animais serão fundidos nas figuras humanas das divindades, de outro, o conceito de espírito, ou seja, a idéia de espírito como forma sôbre-humana de existência, fará a sua intervenção, em sentido contrário, na organização das famílias humanas.

Digamos isto de maneira mais clara, se possível. No processo de desenvolvimento da lei de adoração, os resíduos animais são projetados nas figuras humanas dos deuses, como no caso das orelhas e dos chifres da deusa Hator. Mas, ao mesmo tempo, o conhecimento que o homem obteve, através da experiência mediúnica, da existência de sêres espirituais, semelhantes aos sêres humanos, permitirá o agrupamento dos deuses em famílias e fará que as famílias humanas sofram a intervenção divina. É o caso dos deuses gregos, que se enamoravam das “filhas dos homens”. O caso de Pitágoras, que não era filho de seu pai humano, mas do deus Apolo. O caso da teogamia egípcia, de que derivam as doutrinas teogâmicas das religiões cristãs.

A teogamia egípcia atingiu sua forma perfeita, ou pelo menos a mais definida, com a rainha Hatsepshut, cêrca de 1.500 a. C., conservando o seu vigor até os Ptolomeus, no 4º século a. C. Segundo essa doutrina, os Faraós eram portadores de dupla natureza, a humana e a divina, porque eram filhos da rainha com o deus-solar. Não eram, portanto, filhos de um homem, e nem mesmo de um homem-deus, mas do próprio Deus, que através de processos divinos fecundava a rainha. O conhecimento dêsses processos históricos é indispensável ao espírita, para imunizá-lo contra as deturpações místicas ou supersticiosas da doutrina, tão comuns num mundo que, apesar de se orgulhar

do seu progresso científico, ainda não se libertou de sua pesada herança mitológica.

3. OS MITOS AGRÁRIOS — A vida agrária, como já acentuamos, marcou profundamente o espírito humano, em seu desenvolvimento nos rumos da civilização. Os mitos do horizonte agrícola exercem ainda poderosa influência em nosso mundo. Isso contribui para o descrédito das religiões, em face dos estudiosos de história, e mais ainda, dos que tratam de mitologia. Osíris, por exemplo, como típico deus agrário, parece constituir uma prova das origens míticas do dogma da ressurreição. Quando os cristãos proclamam a ressurreição de Cristo, os estudiosos sorriem com desdém, lembrando a ressurreição de Osíris.

Vejam os porquê. Osíris, filho da Terra e do Céu, cresce, viceja, explende, e então é ceifado, retalhado ou moído, e por fim enterrado. Mas da terra, como as sementes, Osíris renasce, para começar novo ciclo, semelhante ao anterior. Morto e espóstejado por Set, seu irmão, é ressuscitado por sua esposa e irmã, a deusa Ísis, através de ritos especiais. Está bem visível a analogia agrária. Osíris é como o trigo, que depois da ceifa sofre a debulha, volta a ser enterrado na sementeira, e por fim renasce. Às vezes, associado ao Nilo, é um deus fluvial. Cresce com a inundação, declina e morre na vazante, mas depois ressuscita e faz nascerem as plantas, com o poder mágico das águas.

Osíris, deus-fluvial, está naturalmente ligado ao cultivo da terra. No seu aspecto fluvial, porém, apresenta-nos um elemento novo, que é a magia da água. Vemos nele a “água pura”, que serve para purificar a terra seca, estéril, poeirenta, e com ela os homens e os animais; a “água da renovação”, usada largamente nas abluções sagradas e utilizada nas formas batismais, como no caso clássico de João Batista; e, por fim, a “água fecundante”, que representa a virilidade do deus-fluvial, fecundando a terra. Por isso, na sua mais alta expressão mitológica, o Nilo flui das mãos de Osíris, para se derramar como uma bênção sobre a terra árida.

“Deus-agrário, — diz John Murphy — deus da inundação e de uma vida nova, a todos levava a esperança da ressurreição.” Essa esperança mantinha o prestígio do deus. Assim como ele morrera para ressuscitar, através dos ritos agrários de Lis, assim também os homens, uma vez submetidos a ritos semelhantes, ressuscitavam. Essa crença ingênua faz lembrar o dogma cristão, nas palavras do apóstolo Paulo:

“Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou.” (1. Cor. 15:12.) O sentido osírico da ressurreição cristã torna-se mais evidente, quando os ritos agrários são exigidos para que a alma se salve, ou seja, para que realmente possa ressuscitar. Por outro lado, há um paralelismo histórico bastante comprometedor. Osíris, graças à ressurreição, mostrou-se capaz de superar os outros deuses egípcios, da mesma maneira por que, mais tarde, graças à ressurreição, o Cristianismo superaria as demais religiões orientais que invadiram o Império Romano.

O dogmatismo religioso não consegue furtar-se ao impacto dessas comparações. A fé ingênua, imposta pela autoridade e a tradição, derrete-se como cêra frágil, ao fogo da razão. Somente a fé racional, ou a “fé raciocinada”, como queria Kardec, pode enfrentar serenamente essa análise histórica, sem perder-se na negação ou extraviar-se na dúvida. De outro lado, a razão cética,

por mais cultivada que seja, não consegue penetrar a essência do mito agrário. Assim como a fé necessita da luz da razão, esta luz, por sua vez, necessita do pavio da fé.

O Espiritismo demonstra que o mito agrário é essencialmente analógico, nasce do poder comparativo da razão. Esse poder assimilou, desde a era tribal, a ressurreição humana, demonstrada pelos fatos mediúnicos, à ressurreição vegetal. Sem a prova material da existência do espírito, da sobrevivência do homem, o mito agrário se reduz ao seu aspecto analógico, não deixando perceber os motivos profundos da analogia. Daí a descrença e o sorriso irônico dos “sábios”, que na verdade deviam esperar para sorrir mais tarde, uma vez que os que riem por último riem melhor.

Agrário, também, é o mito da Virgem-Mãe, que adquire amplitude social e política na doutrina da teogamia egípcia, como já vimos. A terra, deusa-mãe, é virgem antes e depois do parto, pois não sai maculada da fecundação e está sempre em estado de pureza. Fecundada pelo deus celeste, floresce nas messes, embalando no seu colo materno o Messias, ou seja, o deus-solar, que traz a luz, a vida e a fartura das colheitas, após o inverno. O mito agrário da Virgem-Mãe tem ainda o seu aspecto astronômico, à semelhança de todos os deuses-agrírios, uma vez que a terra e o céu se conjugam no mistério da fecundação. A constelação da Virgem é a primeira a aparecer no céu, após o solstício do inverno. Dela nasce o Sol, o Messias. E a constelação continua virgem, após o nascimento. A palavra “messe”, como se vê, tem um grande poder mítico: dela derivam o nome do Messias e do culto que lhe atribuem, mais tarde representado na liturgia da Missa.

Assim também o mistério do pão e do vinho, O pão representava nos mistérios gregos a deusa Demeter, ou a Ceres para os romanos, mãe dos cereais, O vinho representava Baco ou Dionísio, deuses da alegria, da vida, e portanto do espírito. Comer o pão e beber o vinho era simbolizar a fecundação da matéria pelo poder do espírito. A matéria impregnada pelo poder do espírito era representada, nas cerimônias religiosas pagãs, pelo pão embebido de vinho. Quando os hebreus chegaram a Canaã encontraram essa prática entre os cananitas.

Todo o horizonte agrícola se mostra dominado por essa simbologia mágica do pão e do vinho, de que o próprio Cristo se serviu, não para sujeitar os homens ao símbolo, mas para ilustrá-los através dele. Bastam esses exemplos, para vermos a intensidade da impregnação mítica do pensamento religioso contemporâneo. O Espiritismo luta contra essa impregnação, libertando o homem do peso esmagador do horizonte agrícola, para conduzi-lo ao horizonte espiritual, que Jesus anunciou à mulher samaritana.

4. JEOVÁ, DEUS AGRÁRIO — Quando estudamos religião comparada, ou história das religiões, o exame do “horizonte agrícola” nos revela a natureza agrária do deus bíblico lavé ou Jeová. As diferenças fundamentais existentes entre o Deus bíblico dos hebreus e o Deus evangélico dos cristãos decorre da diferença de “horizontes”. Jeová é um deus mitológico, em fase de transição para o “horizonte espiritual”. Nasceu, como todos os deuses agrários, por um processo sincrético. Nêle se fundem a experiência concreta da sobrevivência humana, obtida através dos fatos mediúnicos, e a exigência de racionalização do mundo, manifestada nas elaborações mitológicas. Ao mesmo tempo, concepções várias, e até mesmo contraditórias, originadas ao longo da vida

tribal e da vida agrícola, também se misturam nessa figura bíblica. Daí as suas contradições, que dão margem a tantas críticas, oriundas da incompreensão do fenômeno e da ignorância do processo histórico.

Encontramos em Jeová, num verdadeiro conflito, as características de deus-tribal e deus-universal, de deus-familiar e deus-popular, de deus-lar e deus mitológico. Como deus-tribal, Jeová é o guia e o protetor das tribos de Israel, e como deus-universal, pretende estender suas leis a todos os povos. Como deus-familiar, é o clássico “Deus de Abrão, Isaac e Jacó”, protetor de uma linhagem de pastôres, e como deus-popular, é o protetor de todos os descendentes de Abrão. Como deus-lar, é o Espírito que falava a Terá e a Abrão em Ur, à revelia dos deuses-nacionais dos caldeus, e como deus-mitológico, é aquele que declara na Bíblia “Eu sou o que sou”, tendo a terra por escabelo de seus pés e o céu por morada infinita de sua grandeza sôbre-humana.

O mesmo sincretismo que já estudamos no caso dos deuses egípcios aparece no deus hebraico. Se a deusa Hator, por exemplo, tinha orelhas de vaca, Jeová ordena matanças, misturando em sua natureza características humanas e divinas. Protege especialmente um povo, uma raça, com ferocidade tribal, e se não exige mais os antigos sacrifícios humanos, entretanto exige os sacrifícios animais e vegetais. Suas monumentais narinas, embora invisíveis, dilatam-se gulosas, como as de Moloc, aspirando o fumo dos sacrifícios. No Templo de Jerusalém, à maneira do que acontecia com os templos gregos, havia locais especiais para os sacrifícios sangrentos e os incruentos. Assim como Pitágoras, vegetariano, podia oferecer ao deus Apolo, na ara especial do templo, sacrifícios vegetais, assim também os hebreus podiam escolher a espécie de homenagens que deviam prestar a Jeová.

A história dos sacrifícios ainda está por ser escrita, embora muito já se tenha escrito a respeito. No dia em que a tivermos, na extensão e na profundidade necessárias, veremos uma nova confirmação histórica do desenvolvimento da lei de adoração. Dos sacrifícios humanos passamos aos de animais, destes aos vegetais, e destes aos cilícios, às penitências e aos simples ritos devocionais. Correrá muita água por baixo das pontes, antes que Paulo, apóstolo, possa proclamar, apoiado no ensino espiritual de Jesus, que existe um culto racional, consistente em oferecermos a Deus nosso próprio corpo, como “Hóstia imaculada”. No entanto, Jeová já proclamara: “Misericórdia quero, e não sacrifício”, demonstrando a sua evolução irrevogável para o “horizonte espiritual”, que raiaria mais tarde.

Muitos estudiosos estranham a afirmação espírita de que o Deus bíblico é o mesmo Deus de Jesus. Fazendo uma distinção, que nos parece natural e necessária, entre a Bíblia, como Velho Testamento, e os Evangelhos, como Nôvo Testamento, diremos que o Deus bíblico é o mesmo Deus evangélico. As diferenças entre ambos se explicam através da lei de evolução. Se os homens do horizonte agrícola não podiam conceber o Deus único senão por uma forma sincrética, uma mistura de Deus e de Homem, os do horizonte espiritual irão concebê-lo de maneira mais pura. Não se trata, porém, de dois Deuses, e sim de um mesmo Deus, visto de duas maneiras. Por trás de tôdas as formas de Deus, encontra-se uma realidade única, que é o próprio Deus. Isso o que permitia a Jesus dizer-se filho de Jeová e ao mesmo tempo apontar o seu Pai como pai universal, em espírito e verdade.

Da mesma maneira, os princípios fundamentais da Bíblia não são negados,

mas confirmados pelos Evangelhos. A Lei não é destruída, mas confirmada. Mais de uma vez nos servirá de esclarecimento a afirmação de Paulo: “A lei era o pedagogo, para nos conduzir a Cristo.” A Torá judaica não valia pelas suas normas exteriores e transitórias, circunstanciais, mas pela sua substância. Essa substância é que prevalece, sendo confirmada por Jesus, nos dois mandamentos principais: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo.” O processo histórico não é contraditório, mas progressivo. Quando não sabemos enxergar as linhas da evolução, em seu desenvolvimento natural, enxergamos apenas as aparentes contradições das coisas. Assim como a idéia de Deus evolui com os homens, desde a litolatria até as formas mitológicas, e destas à concepção espiritual que hoje aceitamos, assim também os princípios e os postulados bíblicos vão atingir sua verdadeira expressão nos Evangelhos, e por fim sua espiritualização no Espiritismo.

Há um encadeamento perfeito no processo histórico, que não podemos perder de vista. Graças a êsse encadeamento os Espíritos puderam dizer a Kardec que o Espiritismo é o restabelecimento do Cristianismo, o que vale dizer: a última fase do desenvolvimento histórico do Cristianismo. Quando sabemos que êste originou-se no solo do Judaísmo, representando um desenvolvimento natural da religião judaica, então compreendemos que o Espiritismo, como queria Kardec e como sustentava Léon Denis, é o ponto mais alto que podemos atingir, até hoje, em nossa evolução religiosa. Jeová, o deus-agrário, transforma-se no Pai evangélico, para chegar à “Inteligência Suprema”, no Espiritismo. Jeová se depura, e com êle se depuram os ritos do seu culto, que por fim se transformam na “adoração em espírito e verdade”, de que falava Jesus.

O “horizonte agrícola” permanece subjacente em nossa mentalidade moderna. Ainda não conseguimos libertar-nos de suas fórmulas agrárias, de seus deuses e seus cultos, carregados de sacrifícios animais e vegetais, O “horizonte civilizado” desenvolve-se sob os signos agrícolas. Mas virá, por fim, o momento de transição para o “horizonte espiritual”, que assinalará uma fase de transcendência na vida humana.

3

HORIZONTE CIVILIZADO: MEDIUNISMO ORACULAR

1. OS ESTADOS TEOLÓGICOS. — Os grandes impérios da antigüidade, as chamadas civilizações orientais, passaram lentamente do horizonte agrícola para o horizonte civilizado. O mesmo aconteceu com os impérios ocidentais, que constituiriam mais tarde a civilização clássica greco-romana. Os gregos, e posteriormente os romanos, tiveram bem marcado o seu horizonte agrícola. Roma nunca se livrou das marcas profundas da sua origem camponesa. Mas antes que a Grécia e Roma superassem a fase agrária, já as civilizações orientais haviam desenvolvido todo um ciclo evolutivo, atingindo o horizonte civilizado, com as gigantescas estruturas de seus Estados Teológicos.

Realmente, os grandes impérios do Egito, da Assíria, da Babilônia, da China, os reinos da Índia, o pequeno reino de Israel, o fabuloso império da Pérsia, constituem verdadeiros Estados Teológicos, em que o humano e o divino se fundem e se confundem, numa estrutura única. A Pérsia vai assinalar o apogeu das civilizações orientais, que encontrarão na sua grandeza e no seu esplendor, ao mesmo tempo, a síntese e o arremate dêsse espantoso ciclo evolutivo. O império persa será o último elo da grande cadeia, e com êle começará uma fase nova, cujo desenvolvimento, entretanto, caberá aos gregos e aos romanos: a fase de libertação do Estado do domínio teológico.

Essa libertação não se processará com rapidez, mas de maneira lenta. Assim, a própria civilização grega, e sua herdeira direta, a romana, apresentarão ainda, no horizonte civilizado, acentuado aspecto teológico. Mas com os persas já se inicia a separação dos dois podêres, o político e o religioso. Curioso notar-se que essa separação, iniciada pelos persas no terreno da educação, vai projetar-se na Grécia em duas formas diferentes de estrutura estatal: Esparta será o Estado Político por excelência, com a religião submetida aos interesses temporais, e Atenas o Estado Teológico, dominado pelos deuses, mas já impulsionado, graças ao desenvolvimento econômico e cultural, nos rumos da emancipação política. Esparta recebe, por assim dizer, a herança persa como um impacto, que a modela de maneira rígida. Atenas, pelo contrário, absorve lentamente a contribuição persa e a reelabora através da crítica. A separação dos dois podêres, o civil e o religioso, se acentuará em Atenas com o desenvolvimento da democracia. Esparta oporá ao domínio teológico a supremacia estatal. Atenas, pelo contrário, oporá a reflexão crítica e o individualismo, ou seja, os direitos do homem, como indivíduo.

Os Estados Teológicos das civilizações orientais nos oferecem, portanto, o primeiro panorama desse novo ciclo da evolução humana, que chamamos horizonte civilizado. Analisando êsses Estados, verificaremos que sua estrutura é herdada do horizonte tribal. O monarca egípcio, babilônico, hindu ou chinês, é um cacique tribal, cujas dimensões foram aumentadas quase ao infinito. Suas prerrogativas são as mesmas da vida tribal: domínio absoluto sôbre o povo, que o deve respeitar e adorar, como a um deus. A evolução econômica e técnica do horizonte agrícola, que determinaram acentuado desenvolvimento do animismo, darão estrutura racional, mais sutil e complexa, a essas prerrogativas. Mas as civilizações orientais, dominadas pelo absolutismo tribal, serão estruturas teológicas asfixiantes, em que não haverá lugar para o indivíduo. O homem civilizado, à maneira do homem-tribal, será apenas uma peça da gigantesca engrenagem do Estado Teológico, que lhe determinará, de

maneira irrevogável, as formas de pensar e de sentir. O estatismo espartano será uma espécie de reação política a êsse absolutismo teológico, mas servindo-se do mesmo processo de absorção. Somente a democracia ateniense abrirá possibilidades a um individualismo, tão nôvo e tão fascinante, que acabará por embriagá-la, fazendo-a perder-se nos excessos do liberalismo.

Nos Estados Teológicos, a estrutura política assemelha-se à estrutura metafísica ou divina. A Religião e o Estado se modelam reciprocamente, uma sôbre o outro, e vice-versa. A classe sacerdotal, racionalmente organizada, elabora os mitos no plano intelectual, criando a teologia, estruturando o ritualismo, estabelecendo a genealogia dos deuses e as formas de relações entre êstes e os homens. A teogamia egípcia, de que já tratamos, é um dos mais perfeitos exemplos dessas formas de relações: a genealogia divina se prolonga na genealogia humana dos faraós, graças à fecundação da rainha por um deus. Amalgamados assim os dois podêres, o temporal e o divino, na própria carne dos monarcas, os Estados Teológicos tornam-se monolíticos. Ainda na Grécia vemos isso: a figura humana de Zeus, na sua côrte olímpica, refletindo no espaço a estrutura política da nação.

Murphy acentua êsse aspecto do horizonte civilizado, da seguinte maneira: “No horizonte que chamamos civilizado, a religião reflete o sistema político e social: é em geral politeísta, com um grupo de deuses semelhante ao Senado de uma República ou, mais freqüentemente, à côrte de um monarca supremo e mais ou menos autocrata. Os deuses são principalmente as fôrças da natureza, como anteriormente, sob o horizonte agrícola, mas, agora, mais profundamente personalizadas e dotadas de uma realidade dramática, que resulta do progresso da reflexão mental, entre as classes que dispuseram de lazer nessas antigas nações civilizadas.” Os Espíritos presentes nesse horizonte — devemos acentuar, por nossa vez — são ainda os da tribo e os do horizonte agrícola, mas enriquecidos pela experiência e pelo desenvolvimento do pensamento abstrato.

Um nôvo Espírito, entretanto, marcará êsse horizonte. Murphy considera o seu aparecimento, e com razão, como “acontecimento de imensa importância”. Trata-se do “Espírito Civilizado”, como o chama Murphy, ou o que poderíamos chamar Espírito de Civilização. Esse Espírito se caracteriza por três funções especiais: a capacidade de formulação de conceitos abstratos, de formulação de juízos éticos e morais, e de formulação de princípios jurídicos. Dessas funções surgirá o indivíduo, como a mais bela afirmação do horizonte civilizado. Como vemos, o homem se liberta de si mesmo, da sua condição humana, construída penosamente através das estruturas sociais do horizonte tribal e do horizonte agrícola, procurando uma forma mais precisa de definição de sua natureza. Na organização tribal, êle se libertou da condição animal e do jugo absoluto das fôrças da natureza, para elaborar a sua condição própria. Na organização agrícola, êle aprendeu a dominar a natureza e submetê-la ao seu serviço, mas caiu prisioneiro da estrutura social. No horizonte civilizado, êle começa a romper os liames da organização social, para descobrir-se a si mesmo, o que só fará quando se tornar um indivíduo.

A evolução do Espírito está bem clara nesse imenso processo de desenvolvimento histórico da humanidade. O homem se eleva progressivamente da selva à civilização, através de períodos históricos que podem ser definidos como “horizontes”, ou seja, como universos próprios, nos

quais os diferentes poderes da espécie vão sendo treinados em conjunto, até que o desenvolvimento da razão favoreça o processo de individualização. Primeiramente, o homem se destaca da natureza através do conjunto tribal; depois, reafirma a sua independência através dos conjuntos mais amplos das civilizações agrárias; e, depois, ainda, constrói os conjuntos mais complexos das grandes civilizações orientais. Nestes conjuntos, porém, o homem descobre a possibilidade de destacar-se individualmente da estrutura social. O espírito humano se afirma como individualidade, como entidade autônoma, capaz de superar não somente a natureza, mas a própria humanidade.

2. O ESPÍRITO DE CIVILIZAÇÃO — O homem supera a Natureza desde o momento em que se torna capaz de organizar-se em sociedade. Nesse momento, ele deixa de ser o animal gregário das cavernas, para adquirir uma nova natureza, tornando-se o animal político de Aristóteles, ou seja: um ser social. Dessa maneira, o ser biológico é superado por uma forma nova de ser. O desenvolvimento humano é um processo de transcendência. Cada fase do processo representa uma superação da anterior. Superar a Natureza, portanto, não quer dizer apenas dominá-la, adquirir poder sobre as coisas exteriores, mas superar-se a si mesmo.

Quando falamos da Natureza, referimo-nos, em geral, ao binômio Homem-Natureza, que é um contraste dialético. De um lado colocamos o Homem, como um poder oposto ao que se encontra do outro lado, representando o mundo exterior. Essa, entretanto, é uma concepção simplista, pois a verdade é bem mais complexa. O Homem não se opõe à Natureza como uma potência contrária, mas como parte dela mesma. A oposição não é externa, mas interna. Pelo seu corpo, o Homem pertence a “res extensa” cartesiana, é uma espécie animal. Pelo seu espírito, pertence à “res cogitans”, é uma substância pensante. Podemos dizer, com Espinosa, que o Homem é uma simples afecção do Todo, em que se conjugam as modalidades extensa e pensante da Substância, o que equivale a dizer, com o apóstolo Paulo, que “em Deus estamos e em Deus nos movemos.

À Natureza Universal, portanto, devemos opor a Natureza Humana, que é uma simples diferenciação daquela. O processo evolutivo explica essa oposição, mostrando-nos que a matéria e o espírito, ou o que Kardec chama o princípio material e o princípio inteligente do Universo, modificam-se através do tempo. Essa modificação é progressiva, assinalando um desenvolvimento qualitativo, como podemos verificar pela evolução física do planeta e das espécies vegetais e animais que o povoam. Esta evolução, por sua vez, encontra no Homem o seu ponto culminante. Quando dizemos, pois, que o Homem supera a Natureza, podemos acrescentar que essa superação não é apenas do Homem, mas da própria Natureza, que atinge na espécie humana a sua mais elevada expressão. Isso nos permite compreender, também, o que queremos dizer, quando falamos da superação da Humanidade. Nessa fase superior, a evolução está alcançando um novo plano, e o homem que avança além da craveira comum, superando a sua época, supera a sua própria espécie.

O Espírito de Civilização, cujo aparecimento Murphy assinala como conseqüência do horizonte agrícola, marca a fase de superação do animal-político, com a transformação do ser-social do Homem num ser-moral, e conseqüentemente a transformação da espécie humana num processo

histórico. Simone de Beauvoir adverte, com razão, que a humanidade não é uma espécie, mas um devir. Não obstante, devemos acentuar que ela já foi uma espécie, e que por isso mesmo guarda as marcas da sua animalidade ancestral. As características do Espírito de Civilização constituem os carismas dessa transformação profunda, que assinalam a passagem da espécie humana para o devir, ou seja, do concreto para o abstrato, da forma animal para a forma espiritual.

Analisemos rapidamente essas características, que se apresentam como três funções do Homem numa fase superior da sua evolução. Temos primeiramente a capacidade de formulação de conceitos abstratos, que é o resultado de uma longa evolução da “rés cogitans”, da coisa pensante cartesiana. A História da Matemática nos ajuda a compreender êsse processo, mostrando-nos o desenvolvimento da capacidade de contar, na vida primitiva, O pensamento do homem-selvagem revela a sua natureza concreta na incapacidade para contar além do número dos dedos das mãos ou dos pés, nas tribos mais atrasadas. Sômente nas tribos mais evoluídas o homem se torna capaz de utilizar-se de números abstratos. A abstração mental é, portanto, uma conquista da evolução. E a História da Filosofia nos mostra que, apesar do enorme desenvolvimento intelectual dos gregos, foi Sócrates quem descobriu o conceito e revelou a sua importância.

Depois de haver conquistado o conceito, ou seja, a capacidade de conceituar, de formular a concepção dos objetos materiais, o homem se torna capaz de ajuizar, de comparar, medir e julgar as coisas. Somente nesse momento êle se torna apto a formular juízos éticos e morais, a elaborar regras para a sua conduta moral e a esboçar um panorama ético das relações humanas e divinas. É evidente que uma função não decorre imediatamente da outra. A capacidade de abstração evolui lentamente para a de julgamento das coisas, e só numa fase adiantada da evolução intelectual atinge a de formulação de juízos éticos e morais. É o que nos mostra, por exemplo, a evolução do pensamento grego, ao passar dos antigos fisiólogos para os sofistas, e destes para os filósofos da linha socrática.

A capacidade de formular princípios jurídicos, ou normas reguladoras da vida social, aparece bem cedo, antecedendo a capacidade de formulação dos juízos éticos e morais. Essa precedência é natural e decorre das exigências materiais da vida em sociedade. Entretanto, suas primeiras fases são ainda inconscientes, determinadas pelo mecanismo das exigências sociais. Somente no horizonte civilizado a função se define, permitindo a elaboração verdadeira dos princípios, que se incorporam nos primeiros códigos, como o de Hamurabi, para depois se desenvolverem em estruturas mais complexas. As necessidades de organização do Império exigiram dos romanos o aprimoramento dessa função, que caracterizou a sua civilização. Tôdas as dificuldades de ligação das substâncias cartesianas, que Espinosa tentou resolver com a sua formulação panteísta, resolveram-se, assim, não no plano filosófico, mas no plano histórico. A História nos mostra a conjugação dos elementos materiais e espirituais no desenvolvimento do processo evolutivo.

O Espírito de Civilização, ou o Espírito Civilizado, a que John Murphy se refere, é, portanto, um produto da evolução da Natureza Universal, que aparece e se desenvolve no plano superior da Natureza Humana. Ao atingir o horizonte civilizado, o homem se transforma no ser moral que supera o ser social, ou o animal político aristotélico, projetando-se em direção ao ser

espiritual do futuro. A humanidade deixa de ser uma espécie, para se transformar num devir. Por isso mesmo, o mediunismo primitivo, o animismo e o culto dos ancestrais se refundem numa forma nova de manifestação psíquica, que é o mediunismo oracular. Os juízos éticos, morais e jurídicos, remodelam as antigas formas de relações mediúnicas do homem com os Espíritos, as maneiras rudimentares de intercâmbio do mundo humano com o mundo espiritual, formalizando essas relações e cercando-as de cuidados especiais no plano moral.

3. MEDIUNISMO ORACULAR — Os oráculos dominam todo o horizonte civilizado. Constituem, praticamente, o centro de orientação de toda a sua vida urbana e rural, política e religiosa. Mas que são os oráculos? Sua definição não é muito fácil, o que mostra a natureza transitória dessas instituições religiosas. As antigas formas de relações mediúnicas estão em trânsito para novas formas, e por isso mesmo apresentam, na sua constituição oracular, evidentemente sincrética, motivos para diferentes interpretações, dificultando a sua definição.

O oráculo é às vezes a própria Divindade, outras vezes a resposta dada às consultas, o santuário ou templo, o médium que atende aos consulentes, ou o local das consultas: um bosque sagrado, uma gruta misteriosa, uma fonte miraculosa. A palavra serve para designar todas essas coisas, uma de cada vez, ou todas em conjunto. Porque a mentalidade popular não sabe ainda distinguir a força misteriosa que age, nem os seus meios de ação. A Divindade pode falar por si mesma, como pode estar encarnada no santuário, no templo, na trípode, na pitonisa ou nos elementos da natureza.

Os oráculos são procurados por todos: reis e sábios, guerreiros e comerciantes, homens e mulheres do povo. Nisso, estão todos de acordo, porque todos reconhecem e respeitam a presença de uma força sobrenatural nesses locais sagrados. A “lei de adoração”, de que trata Kardec, atinge nos oráculos uma forma de síntese, reunindo as conquistas efetuadas ao longo de sua evolução nos horizontes anteriores. Estão ali presentes, e mescladas, as formas sucessivas de desenvolvimento da lei, que encontramos nos horizontes tribal e agrícola. A concepção anímica do mediunismo primitivo, o culto dos ancestrais, a deificação dos elementos naturais, podem ser facilmente identificados. Os próprios elementos larvares, rudimentares, da magia e da religião, estão ali presentes: a litolatria, a fitolatria, a zoolatria, na adoração de pedras, de águas, de árvores e bosques, de animais e divindades semi-animais.

Por outro lado, as conquistas mentais do homem, na longa evolução que realizou, desde a era tribal até a civilização, constituem a força aglutinadora desses elementos. A capacidade de abstração mental, o desenvolvimento ético e a formulação de normas jurídicas, responsáveis pela individualização, modelam os elementos aglutinados, dando assim uma estrutura complexa ao processo de comunicação mediúnica. O fenômeno natural, de intercâmbio mediúnico, artificializa-se. O processo de racionalização, por outro lado, exige a elaboração de cosmogonias. Os oráculos não são, portanto, formas simplórias de culto religioso, ou simples locais de consulta mediúnica. Sua estrutura, muitas vezes bastante complicada, alicerça-se numa concepção do mundo.

A natureza vaga dessa concepção corresponde à própria natureza sincrética da instituição oracular. O fenômeno mediúnico aparece nela como

um mistério. Nada o explica, nem pode explicá-lo, nem deve atrever-se a tanto. O tabu tribal se impõe de maneira mais vigorosa e mais ampla, agora desenvolvido numa forma racional, que é a concepção do sagrado. A humanidade se encontra, nessa fase, como um adolescente, que reelabora em seu íntimo os sonhos, os te-mores e as esperanças provenientes das primeiras visualizações do mundo exterior. A fase infantil de indiferenciação psíquica, vivida coletivamente no horizonte tribal, exerce ainda a sua influência sôbre as cosmogonias oraculares.

Curioso notar-se que não há, nos oráculos, aquilo que chamaremos de individualização mediúnica. Embora exista o médium, ora chamado de oráculo, ora de pitonisa, e embora exista uma entidade comunicante, as mensagens são dadas através de processos impessoais. Às vêzes, é o murmúrio da fonte que responde ao consulente; de outras vêzes, é o rumorejar do bosque ou os sons misteriosos de uma gruta; e quando o médium responde diretamente, sua resposta imita os rumores cordusos da natureza. Em todos os casos, a resposta depende da interpretação sacerdotal. Há, portanto, um corpo de sacerdotes que responde, de maneira coletiva, às consultas oraculares. As exceções representam casos de avanço do processo evolutivo, no sentido da individualização.

O mediunismo oracular é, portanto, uma forma de transição para o culto individual dos Espíritos, que por sua vez exigirá a individualização mediúnica, já definida em casos típicos, como o da Pitonisa de Endor, de que nos fala a Bíblia. A História das Religiões nos mostra que o culto dos ancestrais foi inicialmente coletivo, os espíritos dos mortos considerados em conjunto e assim adorados, como no caso dos ‘parentum’ e dos ‘manes’ romanos. A individualização se efetua lentamente, evoluindo as coletividades humanas, como crianças em desenvolvimento, da “indiferenciação psíquica” para as fases superiores da racionalização. Os oráculos representam, no horizonte civilizado, êsse momento de transição.

4. OS ARQUÊTIPOS COLETIVOS — A transição do mediunismo coletivo — claramente representado nos oráculos e nos antigos mistérios egípcios, babilônicos ou gregos — para o mediunismo individual, mostra-nos a existência de grandes idealizações coletivas, que são uma espécie de sonhos da humanidade. Êsses sonhos apresentam-se em tôdas as épocas, desde a fase tribal, e aprimoram-se com o desenvolvimento da civilização. Jung chamou-os, na sua teoria do inconsciente coletivo, de “arquétipos coletivos”. Os céticos e os materialistas servem-se dêsses arquétipos para negarem as grandes profecias religiosas e a própria existência da realidade espiritual. Vejamos como o Espiritismo encara êsse problema.

Os arquétipos são, para Jung, os “complexos” da humanidade, produzidos por grandes traumas coletivos. Assim como os traumas infantis produzem os chamados complexos psicanalíticos, as condições coletivas por que passou a humanidade, em suas fases de desenvolvimento primitivo, teriam produzido os arquétipos. Como se vê, as analogias do organicismo spenceriano, tantas vêzes ridicularizadas, encontram novas aplicações em nossos dias. Um dêsses arquétipos de Jung é a lenda do dilúvio universal encontrada nas mais diversas regiões do globo. O dilúvio bíblico de Noé tem o seu correspondente, por exemplo, no dilúvio assírio de Gilgamesch ou no dilúvio grego de Deucalião. E êste último nos oferece a origem lendária dos oráculos gregos, que

descendem, entretanto, dos oráculos de civilizações mais antigas.

Para o materialista, essas coincidências históricas desvalorizam pôr completo a tese espiritualista, que se reduz a um rosário de lendas e de superstições mais ou menos racionalizadas pelos grupos sacerdotais, através dos tempos. Para o espírita, pelo contrário, essas coincidências revelam a autenticidade dos arquétipos, como grandes visões coletivas de realidades espirituais, que não puderam ser compreendidas na infância da humanidade. Assim como a criança, nas fases de descontrôle emocional e insegurança da razão, elabora interpretações fantásticas de ocorrências reais, assim também procedeu a humanidade em suas fases primitivas. O fantástico das interpretações não nega a realidade dos fatos, e a coincidência histórica serve para confirmar essa realidade.

Deucalião, o Noé grego, salvou-se numa barca, levando consigo sua espôsa Pirra. Quando Zeus deliberou acabar com a espécie humana, em conseqüência da impiedade que avassalava a terra, Deucalião foi avisado e conseguiu escapar. Da mesma maneira que Noé, navegou sôbre o dilúvio e depois de nove dias aportou nas encostas do Parnaso, como aquêlo no monte Ararat. Deucalião e Pirra desceram da montanha para consultar um oráculo, que os aconselhou a cobrirem a cabeça e atirarem pedras para trás. A terra estava despovoada pelo dilúvio. As pedras que Deucalião atirou converteram-se em homens, e as de Pirra em mulheres. Assim, o mundo pôde ser novamente povoado. Depois, o casal teve um filho, Heleno, que deu origem à raça helênica, tão privilegiada quanto o seria a raça hebraica.

O nome de Apolo, o deus clássico dos oráculos, recebe em Delfos um acréscimo: o cognome Pítico. Esse acréscimo corresponde a outro arquétipo. E que após o dilúvio apareceu na região uma serpente gigantesca, que tudo avassalava. A serpente Piton, que foi morta por Apolo, como São Jorge, mais tarde, mataria o Dragão. Apolo Pítico tinha uma intérprete humana: a pitonisa, a médium grega dos oráculos. Os textos sagrados do judaísmo e do cristianismo referem-se a pessoas tomadas pelo Espírito de Piton. Os oráculos gregos, como vemos, nascidos do Dilúvio de Deucalião, projetam-se no mundo hebraico, através dos intérpretes píticos, dos quais podemos apontar, no Velho Testamento, o caso da Pitonisa de Endor, e no Nôvo Testamento, a da môça “tomada” por Piton, que acompanhava Paulo, segundo o Livro dos Atos.

Kardec oferece-nos, em “O Livro dos Espíritos”, um exemplo da origem concreta dos arquétipos de Jung, ao considerar, no capítulo terceiro do Livro 1, o dilúvio bíblico de Noé como uma inundação parcial. As escavações arqueológicas de “sir” Charles Leonard Wolley, realizadas muito mais tarde, em 1929, ao norte de Basora, próximo ao Gôlfo Pérsico, para a descoberta da cidade de Ur, parecem confirmar a tese de Kardec. Ao encontrar a camada de lôdo que cobria as ruínas de Ur, “sir” Woolley declarou que havia encontrado os restos do dilúvio bíblico de há quatro mil anos. Esse dilúvio, atingindo uma vasta região, teria produzido um trauma coletivo, de que resultaria o “complexo” ou “arquétipo” coletivo da lenda diluviana.

Resta-nos perguntar, naturalmente, se essa localização do dilúvio não vem contrariar a universalidade da lenda. Kardec explica, entretanto, que “a catástrofe parcial foi tomada por um cataclisma geológico” O mesmo que aconteceu em Ur, podia ter acontecido em Delfos e em outros locais, produzindo o mesmo abalo emocional em coletividades diferentes, cada uma das quais considerava a sua região particular como sendo o próprio mundo. Sabemos

que a falta de comunicações isolava os povos, e isso até bem mais tarde, como vemos pela história dos descobrimentos marítimos, no início da era moderna. A realidade concreta da inundação, ferindo a imaginação dos povos, mistura-se com a realidade abstrata ou espiritual, que é a determinação “kármica” da “prova”. A lenda do dilúvio reproduz, por toda parte, uma alegoria espiritual, advertindo os homens quanto às exigências da evolução, que se traduzem na necessidade de espiritualização.

4

HORIZONTE PROFÉTICO: MEDIUNISMO BÍBLICO

1. SUPERAÇÃO DO GREGARISMO — O gregarismo primitivo permanece, como vimos, até o horizonte agrícola, passando ao horizonte civilizado, ainda bastante vigoroso. Mas neste último já se verifica a ruptura da homogeneidade gregária, com o aparecimento do individualismo. Os homens tomam consciência de si mesmos, de sua potencialidade individual, e vão aos poucos rompendo as malhas do rebanho. O exemplo e o ensino dos mais adiantados estimulam os que vêm na retaguarda, e a fascinação do domínio próprio, o prazer e a novidade do contróle autônomo, encorajam os que se iniciam na individualização.

O horizonte profético, que assinala o avanço da humanidade além do horizonte civilizado, é o mundo da individualização. Assim como a criança, ao tomar consciência de si mesma, após a primeira infância, mostra-se encantada com a possibilidade de se dirigir sozinha e fazer o que quer, assim também o homem-gregário, resultante natural da evolução do homem-tribal, encanta-se com as possibilidades da individualização. Nada mais justo, portanto, que os excessos e abusos que caracterizam o indivíduo greco-romano e o profeta hebraico. Eles manejam um instrumento nôvo, uma nova máquina, e se embriagam na liberdade recém-adquirida.

Liberdade é bem o têrmo, pois a individualização representa a libertação do rebanho. O homem que se individualiza aprende a pensar por si mesmo, a escolher, a julgar, não se submetendo mais aos moldes coletivos. Ao mesmo tempo, liberta-se dos instintos, da força absorvente das necessidades da espécie, que o escravizaram no gregarismo. A capacidade de abstração mental libertou-o do concreto, da sujeição à matéria. A capacidade de formulação de juízos éticos, jurídicos e religiosos, transformou-o em juiz da tradição, do meio social e de si mesmo. O poder de racionalização o erigiu em senhor da sociedade e da natureza. Nada mais justo que êle agora se imponha ao mundo, em vez de submeter-se às contingências e às circunstâncias. Descobrimo o seu próprio poder, e conquistando a habilidade de manobrá-lo a seu talento, o homem civilizado eleva-se ao plano do profetismo. Já não é apenas uma ovelha do rebanho humano. É alguém que ergueu a sua cabeça sôbre a turba e viu-se capaz de julgá-la.

Essa nova condição explica o aparecimento, no mundo que se estende, mais ou menos, do século nono ao terceiro, antes de Cristo, das grandes individualidades de sábios, místicos, poetas e profetas, numa vasta área de grande desenvolvimento da civilização. Murphy entende que essa área abrange o chamado Fértil Crescente, que vai da Grécia e o Egito, passando pela Palestina e a Mesopotâmia, até a Índia e a China. Nos limites de tempo e espaço assim configurados, vemos brilharem a filosofia grega, o profetismo hebraico, o misticismo hindu e o moralismo chinês. Atrás dêles, como pano de fundo, estão o patriarcalismo mesopotâmico, o sacerdociSmO egípcio e o magismo persa.

Abrão, como já vimos, era um herdeiro do horizonte Civilizado mesopotâmico, levando consigo, ao deixar a cidade de Ur, a bagagem dos bens-de-cultura ali adquiridos. Moisés, por sua vez, era um herdeiro da civilização egípcia. Aquenáton e Zoroastro projetavam suas luzes sôbre os patriarcas hebreus, através da poderosa influência das civilizações egípcia e

persa. Muito natural, portanto, que os hebreus, ao implantarem o seu domínio em Canaã, estabelecessem ali, ao mesmo tempo, o horizonte civilizado, que traziam como herança, em mistura com o horizonte agrícola encontrado na terra, e sobre ambos abrissem as perspectivas do horizonte profético.

Murphy assinala essa curiosa simultaneidade, que confirma a tese de Augusto Comte, sobre a mistura de elementos dos três estados: teológico, metafísico e positivo, em cada um desses mesmos estados. O horizonte profético atingiu, entre os hebreus, a sua culminância, mas nem por isso se apresenta em estado de pureza ideal. Muito pelo contrário, nos momentos de maior brilho do profetismo hebraico, os resíduos do horizonte agrícola fazem sentir poderosamente a sua presença. E assim tinha de ser, pois a evolução social, mental e espiritual do homem se desenvolve como um “continuum”, sem solução de continuidade. A nossa razão é que a fragmenta, como no caso da duração e do tempo bergsonianos, para atender às deficiências do nosso poder de percepção e compreensão do processo total.

Os motivos da culminância do horizonte profético entre os hebreus, segundo nos parecem, e considerando-se a hereditariedade histórica já apontada, podem ser assim discriminados: 1º) Aceitação popular do monoteísmo, pela primeira vez na história, e conseqüente individualização da idéia de Deus; 2º) Acentuação dos atributos éticos de Deus; 3º) Estabelecimento de ligações diretas do Deus individual com o indivíduo humano; no caso, o profeta. Essas mesmas razões farão do profeta hebreu, como veremos logo mais, um indivíduo tridimensional, de individualização mais poderosa que o indivíduo grego e o seu herdeiro romano.

2. AS DIMENSÕES DO PROFETA — A aceitação do monoteísmo por todo um povo, ocorrida pela primeira vez na história, quando os hebreus, após a relutância inevitável, admitiram que o deus familiar de Abrão, Isaac e Jacó, era o Ser Supremo, assinala o advento do horizonte profético. Dêsse momento em diante, os médiuns antigos adquiriram uma nova dimensão, e por isso mesmo uma nova qualidade. Não eram mais os instrumentos submissos de espíritos dominadores, como o de Piton, a serpente délfica, possível representação alegórica de um antigo tirano, e não caíam mais nos transe inconscientes. Pelo contrário, instrumentos conscientes de um Deus universal, supremo, racional, passaram a falar como intérpretes e não como simples aparelhos de transmissão de mensagens vocais. A nova qualidade que adquiriram foi a dignidade individual.

Fácil perceber-se a diferença existente entre a pitonisa, que caía em transe e proferia palavras desconexas, e o profeta hebreu, cheio de dignidade pessoal, de consciência da sua missão divina, que não temia apostrofar os poderosos do tempo. Vemos que a individualização social, produzida pelo horizonte civilizado, atinge sua culminância no horizonte profético, para redundar numa forma nova: a individualização mediúnica. O profeta é um médium que rompeu o gregarismo psíquico, arvorou-se em senhor de si mesmo, passou a responder pessoalmente pelos seus pronunciamentos mediúnicos. Acima dêle, paira a razão suprema, o Deus único e universal, com o qual êle pode confabular através da mediunidade. E nêle mesmo brilha a razão humana, a inteligênCia individualizada, senhora de si, capaz de julgar-se a si própria e julgar o mundo e os homens.

A individualização da idéia de Deus, o conceito de um Ser Supremo,

decorre da própria individualização humana. O homem, desprendendo-se do rebanho, destacando-se da massa gregária, torna-se “egrégio”, importante, e não pode mais admitir a sua submissão a deuses gregários. Tem de eleger um deus “egrégio”, um deus que, como êle, supere o rebanho olímpico. Este é o fato que justifica o engano materialista, que inspirou um belo soneto a Antero de Quental, segundo o qual não foi Deus quem fêz o homem ‘a sua imagem e semelhança, mas êste quem fêz Aquêle. Realmente, o monoteísmo é uma projeção do homem ao infinito, como queria o poeta. Daí o antropomorfismo bíblico da concepção de Deus. Mas êsse antropomorfismo não nega a existência do Ser Supremo. Antes, como afirmava Descartes, é a prova mais profunda e universal dessa existência, a marca indelével do Criador na criatura.

O Deus Único, feito à imagem e semelhança do Homem Único, do indivíduo que se desprende da turba, deve possuir os atributos que caracterizam esse novo homem. Assim como os deuses múltiplos do politeísmo, formando o rebanho olímpico, reproduzem os vícios e as paixões do homem múltiplo do gregarismo, assim também o Deus Único reproduz a dignidade pessoal do homem “egrégio”, que se destacou da grei. Acentuam-se então os atributos éticos de Deus. A dignidade humana do indivíduo social projeta-se no infinito, expandindo-se na Suprema Dignidade. Nada mais justo, portanto, que a relação inversa também se verifique. O Deus Clínico se projeta no homem individual, estabelecendo-se a relação direta da Pessoa Divina com a pessoa humana. O profeta é o elo entre a terra e o céu.

A individualização social produziu a individualização mediúnica, e esta, por sua vez, produz a individualização espiritual, através do aprimoramento dos atributos éticos do profeta. A simbiose metafísica resulta em benefícios recíprocos. O pensamento materialista, mesmo o dialético, não alcança a grandeza dessa relação dialética, semelhante a do homem que, pelo trabalho, modifica a natureza e é por esta modificado. O pensamento espírita consegue abranger as dimensões do fato, mostrando que, por traz da aparência, há uma realidade profunda. Na verdade, a projeção do homem ao infinito não é mais do que uma aproximação humana da realidade divina. A projeção psíquica do monoteísmo é simplesmente uma resposta do indivíduo humano ao apêlo do Indivíduo Divino, que através dos séculos e dos milênios esperou a compreensão do indivíduo gregário. Podemos aplicar ao caso os versos de Rainer Maria Rilke:

“Mesmo que não o queiramos, Deus nos faz amadurecer.”

O amadurecimento social nos torna capazes de abranger maiores dimensões da idéia de Deus, pela maior amplitude mental que nos proporciona.

O profeta se apresenta, assim, como um indivíduo em três dimensões. Na primeira, temos o indivíduo social; na segunda, o indivíduo mediúnico; na terceira, o indivíduo espiritual. Por esta terceira dimensão, o profeta revela uma individualização mais poderosa que a do indivíduo grego, que apesar de libertar-se do gregarismo terreno, continuou politeísta, e que a do indivíduo romano, que se fechou no casulo social da cidadania, O profeta hebreu, que tem a sua réplica nos sábios, artistas e místicos dos demais povos da época, rompe a estreiteza das relações terrenas e estabelece aquela forma transcendente de relação que, segundo uma feliz expressão de Denis de Rougemont, o torna “mais livre que o indivíduo grego, mais entrosado que o cidadão romano, mais liberto pela própria fé que o entrosa”.

3. INDIVIDUALIZAÇÃO MEDIÚNICA — A concomitância dos horizontes

agrícola, civilizado e profético, no mundo hebraico, proporciona as condições necessárias ao aparecimento do horizonte espiritual. Essa a razão histórica, mesológica e psicológica do imenso poder do Cristianismo, transformador e renovador do mundo. Nenhuma das religiões orientais que invadiram o mundo greco-romano, como nenhuma das correntes filosóficas do helenismo, trazia consigo essa perspectiva nova, que oferecia ao homem a ampliação do seu poder conceitual, permitindo-lhe enxergar além dos horizontes que circundavam o mundo agrário, o mundo civilizado e o próprio mundo profético.

Tôdas as explicações materialistas sôbre a vitória do Cristianismo a partir da derrocada do mundo antigo, sofrem da mesma estreiteza visual que caracterizava os povos da época, em face da espiritualidade hebraica. Assim como os “goyim” não compreendiam Israel, e assim como os próprios israelitas não compreenderam o Cristo, assim também o pensamento pragmatista, positivista ou materialista, de hoje, não pode compreender o sentido e a natureza do Cristianismo, que atinge no Espiritismo a sua mais perfeita expressão, e os cristãos formalistas não compreendem a natureza e o sentido libertários do movimento espírita. Da mesma maneira por que o grego e o romano consideravam supersticiosas as práticas religiosas judeu-cristãs, e o judeu, por sua vez, considerava heréticas as idéias libertárias do Cristianismo, os homens “cultos” e os “religiosos” de hoje formulam acusações semelhantes aos espíritas.

Tudo se explica pela teoria dos horizontes culturais. O homem que se mantém fechado no círculo do horizonte civilizado, apegando-se aos “bens de civilização”, segundo a expressão de Kerchensteiner, não abre os seus olhos e a sua mente para as perspectivas mais amplas do horizonte espiritual, o esquematismo cultural e o dogmatismo religioso, com seus respectivos sistemas rituais, oferecendo-lhe uma riqueza concreta e imediata, muito superior à do passado, absorvem-lhe a atenção. A individualização social, longa e dolorosamente conquistada, defende-se de qualquer ameaça de desequilíbrio ou dispersão. O instinto de conservação do indivíduo-social ajuda-o a concentrar-se nos bens de cultura da civilização, mas ao mesmo tempo impede-lhe o avanço na espiritualização.

Nada melhor, para nos esclarecer êsse fenômeno, que a teoria dialética da cultura, formulada por Kerchensteiner, com as teses da cultura objetiva e subjetiva, O indivíduo-social é um produto da cultura objetiva, cercado dos bens de cultura que constituem objetivamente a civilização. Mas acima da civilização pairam os ideais e as aspirações do espírito humano, sôfrego por evoluir e se libertar dos esquemas por êle mesmo construídos. À ideologia dominante opõe-se a utopia desejada, no contraste histórico de Mannheim. E somente os indivíduos capazes de romper o círculo dos bens de cultura podem conceber a utopia como alguma coisa transcendente e não imanente a êsses bens. Essa capacidade de transcendência é comum a todos os homens, mas só atinge a sua plenitude na proporção em que o indivíduo-social rompe o casulo das convenções, em que gostosamente se fechou, para abrir as asas de borboleta da individualização mediúnica. Depois disso, poderá tornar-se, e forçosamente se tornará, um indivíduo espiritual. Foi o que aconteceu com os profetas hebraicos.

O horizonte agrícola da Palestina, com a vida agrária dos cananitas, não foi abafado pela invasão judaica. O próprio Abrão, ao partir de Ur, na companhia de seu pai Terá, já conjugava em sua mente os dois horizontes. Segundo

acentua Woolley, no século 12º antes de Cristo, os hebreus que residiam nas proximidades de Ur constituíam uma pequena colônia de pastôres e agricultores. Viviam no horizonte agrícola, mas ao lado de uma grande cidade, cujos bens de cultura naturalmente absorveram. Assim, os hebreus não tiveram dificuldade em construir na Palestina, sôbre o mundo agrícola ali encontrado, o mundo civilizado que haviam herdado Já fora. Mas a cultura subjetiva dos hebreus, desenvolvida através de um processo religioso mais profundo que o mesopotâmico, propiciou-lhes o avanço imediato para o horizonte profético. A tônica da tendência religiosa hebraica responde pela característica espiritual do profetismo, que atinge a sua maior amplitude graças ao fato histórico da vulgarização do monoteísmo.

Aquilo que não pôde ocorrer na Pérsia, na Índia, na Grécia ou na China, — em virtude da dispersão das fôrças espirituais no politeísmo — ocorreu na Palestina, em virtude da concentração dessas fôrças no monoteísmo. Os bens de cultura das civilizações orientais, concretizados nas suas fórmulas, nos seus ritos e nos seus deuses, consolidavam a individualização social e davam ao indivíduo uma rigidez mental que não lhe permitia a visão espiritual. A cultura subjetiva dos hebreus, ou seja, o seu refinamento espiritual, que os conduzia à concepção universal do Deus Único, favorecia-lhes, ao contrário, a transição do indivíduo-social para o indivíduo-mediúnico. Foi por isso que Isaías conseguiu enxergar além da utopia “concreta”, que os hebreus puderam sonhar com a Jerusalém Celeste, enquanto os outros povos sonhavam com o paraíso persa, cheio de prazeres e delícias terrenas, e o próprio Platão idealizava uma república terrena, concreta.

A individualização mediúnica abriu as portas da espiritualidade para os hebreus, permitindo a criação, na Palestina, do clima necessário ao advento do Messias, d’Aquêle que devia trazer, não mais as “messes” da terra, mas as do céu. O Evangelho representou a grande ceifa desses bens celestes, bens subjetivos, na seara mediúnica da cultura subjetiva. Isso explica por que o povo hebreu podia considerar-se eleito e por que o seu domínio devia estender-se a todos os povos. Deus multiplicaria, graças à individualização mediúnica, os filhos de Abrão por toda a terra. A simbologia bíblica encontra a sua interpretação histórica nos estudos espíritos da evolução humana. Os estudos materialistas, não atingindo a dimensão espiritual do homem, encravam no concreto, na cultura objetiva, e não encontram outra saída senão a superstição, para explicarem os sonhos judaicos de expansão universal.

4. INDIVIDUALIZAÇÃO ESPIRITUAL — Para bem compreendermos o problema da individualização espiritual, analisemos rapidamente as formas anteriores: a biológica e a social. O homem se destaca, individualmente, da massa animal da espécie, no momento em que se reconhece a si mesmo como unidade que se opõe ao múltiplo. Seu corpo é um, em conflito com muitos corpos, que o cercam por todos os lados. O gregarismo biológico é superado pelo narcisismo, e esse narcisismo se repete em cada indivíduo, no processo do desenvolvimento biológico individual, como ensina a psicologia da infância e da adolescência. Não obstante, a individualização biológica é apenas o primeiro passo da individualização social, e por isso mesmo não pode ser tomada como uma dimensão espiritual. No momento em que Narciso se debruça sôbre o espelho das águas, e aprende a se contemplar, descobre também que merece a admiração dos outros. O vínculo social se estabelece.

A fórmula de Sartre, sobre as três dimensões ontológicas do corpo, esclarece precisamente o que estamos estudando. Podemos resumi-la assim: “Existo no meu corpo, é esta a sua primeira dimensão; meu corpo é utilizado e conhecido por outro, e esta é a sua segunda dimensão; eu existo por mim como conhecido por outro a título de corpo, e esta é a terceira dimensão ontológica do meu corpo.” Ao reconhecer a existência do seu corpo, na massa da espécie, o homem já se projeta fora de si-mesmo, na relação social. Mas, com isso, não se devolve à espécie. Pelo contrário, supera-a, iniciando a facticidade do social, entrando para uma nova forma de gregarismo, de ordem superior, que é o gregarismo psíquico. A terceira dimensão ontológica do corpo é o indivíduo social, que no plano do espírito representa apenas a primeira dimensão. O indivíduo social é uma transcendência imediata do indivíduo biológico, segundo o demonstra o próprio Sartre. E reportando-nos à definição, já citada, de Simone de Beauvoir, sobre a humanidade, podemos dizer que esta deixa de ser uma espécie, para se transformar num devir, no momento exato em que Narciso se olha no espelho das águas.

Pisando no limiar do espírito, com a individualização social, o homem avança na espiritualidade através do lento e vasto processo da individualização mediúnica que estudamos ao tratar dos horizontes tribal, agrícola e civilizado. Neste último é que surge o conflito entre o social e o mediúnico, porque o espiritual se impõe, a cultura subjetiva se define e se destaca da objetiva. Os deuses materiais do politeísmo se reúnem numa forma única e superior, a do monoteísmo, que é abstrata, espiritual. A utopia leva Platão a sonhar com a República, Francis Bacon com a Nova Atlântida, Karl Marx com a sociedade sem classes. Mas depois de Platão e antes dos outros, Jesus também pregara o Reino de Deus, para confirmar a natureza espiritual do homem, que transcende a material. E Kardec, mais tarde, daria sentido espiritual à lei da evolução, que o século dezoito descobriu, para mostrar que o Reino de Deus é uma conquista progressiva, um avanço da humanidade, através do deserto ilusório dos bens materiais, na direção da Canã espiritual.

Ao atingir a individualização mediúnica, o profeta se põe em relação direta e pessoal com Deus. Dois indivíduos se defrontam: o divino e o humano. Os intermediários, quer sociais, quer espirituais, são afastados. O profeta não necessita mais dos sacerdotes, nem dos deuses. Abrão, por exemplo, é amigo de Deus e confabula com Ele. Despreza os deuses mesopotâmicos e os de todos os povos idólatras, porque elevou-se acima do gregarismo psíquico e descobriu que a sua individualização não é apenas um processo terreno, pois corresponde a uma realidade espiritual, que é a individualização de Deus. Ninguém explicou melhor esse fato do que Descartes, ao descobrir, no fundo do “cógito”, no mais profundo de si mesmo, a idéia do Ser Supremo.

De onde viria essa idéia, que não encontra apoio na realidade exterior, onde só encontramos os seres falíveis e imperfeitos da individualização social? Só poderia vir de uma realidade interior, e portanto espiritual. O Ser Supremo não corresponde aos produtos objetivos da evolução, mas aos subjetivos. E como é ele o modelo único da espiritualidade, aquele ímã divino de que falava Aristóteles, que atrai o mundo para a sua perfeição absoluta, o indivíduo espiritual não pode dirigir-se senão a ele. Daí a energia e a firmeza, a intransigência com que os profetas hebreus rejeitavam a idolatria. O indivíduo espiritual, que nêles se desenvolvia, recusava-se a aceitar a própria diluição nos cultos formais do politeísmo. Esses cultos constituem um perigo para a

integridade espiritual do profeta.

A afirmação de John Murphy em seu tratado, “Origens e História das Religiões”, ajuda-nos a compreender todo êsse processo: “O homem é o produto da evolução, tanto no seu corpo, quanto no seu espírito.” Murphy acrescenta: “O ser humano passou por graus sucessivos de evolução, e foi o seu espírito que o tornou especificamente humano.” As formas de individualização a que nos referimos oferecem a linha dessa evolução. Narciso levanta a cabeça do espelho das águas para contemplar o mundo com olhos sonhadores. A descoberta de si mesmo, de sua especificidade, de sua beleza própria, descortina-lhe uma visão diferente das coisas e dos sêres. O corpo de argila que recebeu o sôpro do Criador, segundo o mito bíblico, revelou um conteúdo espiritual, que supera a realidade imanente e leva o homem ao plano do transcendente.

A individualização espiritual é, portanto, o ápice do processo evolutivo que se iniciou com a individualização biológica. Ao atingi-la, o homem se iguala a Deus, e pode falar a Êle como de igual para igual. Não era assim que faziam os profetas? Ouviam a Deus, e Deus os ouvia. A criação do homem à imagem e semelhança de Deus não é, portanto, uma simples alegoria, e não se refere ao plano material. O deus antropológico é apenas uma concepção aproximativa da realidade espiritual, que se converte no deus-sem-forma de Israel ou dos místicos indianos. Deus é amor, diz João, o evangelista, e essa afirmação nos leva a um plano conceitual que paira muito acima do antropomorfismo religioso. Não obstante, devemos precaver-nos das ilusões. O deus conceitual é apenas um reflexo da realidade suprema. O indivíduo espiritual confabula com entidades superiores, certo de falar com o próprio Deus, como ocorreu com Moisés no Sinai ou com Elias no Carmelo. A individualização espiritual é ainda uma fase da evolução, que se prolonga nos planos da espiritualidade, muito além das nossas possibilidades de concepção e imaginação.

5

HORIZONTE ESPIRITUAL: MEDIUNIDADE POSITIVA

1. TRANSCENDÊNCIA HUMANA — A individualização espiritual representa o momento de transcendência humana, ou seja, aquele em que o homem supera as condições da própria humanidade. Até esse momento, ser humano é estar ligado a condições animais, diferenciando-se das outras espécies apenas pela razão. Há deuses e homens. Os deuses são entidades espirituais, superiores, que vivem nos intermundios, gozando do privilégio da imortalidade. Os homens são criaturas efêmeras, escravizadas ao solo, “bichos da terra, tão pequenos”, segundo a expressão de Camões. Mas, quando a evolução mediúnica abre as perspectivas do horizonte espiritual, o homem descobre que ele e os deuses são semelhantes, e por isso mesmo se eleva sobre a condição humana, atingindo a divina.

Na antigüidade e na Idade Média, o dualismo humano-divino se mostra bem claro. Um fenômeno mediúnico de possessão é sempre tomado como manifestação demoníaca ou sagrada. O homem, não tendo ainda atingido o horizonte espiritual, não pode conceber que o espírito comunicante seja da sua mesma natureza. Para ele, trata-se de uma entidade estranha, boa ou má. Entretanto, no horizonte profético de Israel, já aberto às perspectivas espirituais, aparecem as declarações insistentes de que os espíritos comunicantes são de natureza humana, como vemos nos casos espíritas da Bíblia, Velho e Novo Testamentos. Somente na era moderna, porém, essa compreensão irá se tornar efetiva. Porque só então o espírito humano amadureceu o suficiente, para que a promessa do Consolador, do Paráclito, do Espírito da Verdade, possa cumprir-se. É por isso que o espírito de Charles Rosma, ao comunicar-se em Hydesville, através da mediunidade das irmãs Fox, numa família metodista, não é mais tomado como demônio ou deus, mas como o espírito de um homem. Assim aceito, Rosma pode falar do seu estado, do seu passado, e dar as indicações de sua passagem ocasional pela residência em que foi morto, bem como das condições dessa morte e dos indícios existentes no subsolo, que serão encontrados mais tarde.

Rosma pode ser tomado como um exemplo do fenômeno da transcendência humana, que assinala o aparecimento concomitante da mediunidade positiva. Não encontramos mais, em Hydesville, o profeta bíblico, nem o oráculo ou o pagé, mas o médium, ou seja, o indivíduo humano que se tornou capaz de servir de intermediário entre seres espirituais e carnis, ambos da mesma natureza. Rosma, o mascate, morto na casinha de Hydesville, transcende sua condição material humana, mas continua humano no plano espiritual. De mascate, passa a espírito, e como espírito se comunica, graças à mediunidade das meninas da família Fox. Já não estamos mais no plano místico e misterioso do mediunismo, mas no plano científico, racional, da mediunidade positiva.

Vemos assim que o aparecimento do horizonte espiritual é uma decorrência natural da evolução mediúnica. Mas vemos também, como assinala Kardec em “A Gênese”, que essa evolução se realiza num contexto histórico, juntamente com a evolução mental, moral e espiritual do homem, no processo de desenvolvimento econômico-social da humanidade. Sem o desenvolvimento científico, assinala Kardec, não se criaria no mundo o clima necessário à compreensão do Espiritismo. Quando tratamos, pois, de

mediunidade positiva, não fazemos abstração das condições históricas que propiciaram o seu aparecimento. Temos de encarar o problema no seu contexto, para bem compreendê-lo.

A transcendência humana que caracteriza o horizonte espiritual não significa, por isso mesmo, uma fuga ou uma deserção das condições humanas. Pelo contrário, significa o aparecimento dessas condições, permitindo a superação da animalidade e a transferência do homem para o plano antigamente reservado às divindades, fôssem elas benéficas ou maléficas. Por outro lado, essa superação não representa um passe de mágica, um fato sobrenatural, uma descontinuidade no processo histórico, mas o seu prosseguimento natural. Tornar-se divino é o próprio destino do homem. O divino, como já dissemos, é aquilo que está acima do humano, assim como o humano é o que está acima do animal. Dêste ao homem há a distância de uma superação, mas essa distância não é vazia. Do homem ao divino há também uma distância, que se prolonga através de fases evolutivas bem definidas. Podemos falar, lembrando Einstein, de um “continuum” do processo evolutivo, englobando matéria e espírito. Porque nesse processo não há solução de continuidade.

Já vimos as fases evolutivas inferiores, em que o homem sobe, pouco a pouco, do plano biológico para o social e dêste para o profético e o espiritual. Mas nos dois últimos, o profético e o espiritual, já se iniciam as fases evolutivas superiores. Veremos como essas fases se definem no plano mental, ao analisarmos a série de concepções que constituem, no seu conjunto, o processo de transcendência do horizonte espiritual. É pelo pensamento que o homem se eleva, supera as condições da vida humana no plano físico, atingindo as possibilidades de sublimação humana no plano espiritual. Ortega y Gasset de’nia o homem como um drama. Nada nos oferece melhor visão dêsse drama, em sua extensão e em sua profundidade, do que o estudo da evolução humana à luz dos princípios espíritas.

2. INTELIGÊNCIA SUPREMA — Em seu famoso estudo sôbre a consciência metafísica do Ocidente, Wilhelm Dilthey assinala três motivos fundamentais para a nova concepção do mundo que surgiu a partir dos gregos. “Como uma fuga se compõe de poucos motivos fundamentais, assim êsses três motivos dominam tôda a metafísica humana”, declara Dilthey, acrescentando: “Foram transmitidos pelos povos antigos, unificando-se no Império Romano, no mundo em declínio abarcado por êsse império, e nêle se fundiram intimamente. Dessa união surgem as obras dos Pais da Igreja e as dos últimos autores pagãos. Na obra de Agostinho, “A Cidade de Deus”, encontramos sua máxima unificação.”

Os motivos fundamentais de Dilthey são: a idéia grega de Deus como inteligência suprema, arquiteto do universo; a idéia romana do mundo como um sistema de relações jurídicas; e a idéia judaica da criação do mundo. Vemos que essa observação de Dilthey concorda com a proposição de John Murphy sôbre o aparecimento do horizonte profético. Mas não devemos esquecer-nos de que nesse horizonte já começa a raiar uma nova perspectiva, a do horizonte espiritual. Aliás, é exatamente nesse nôvo horizonte que a consciência metafísica de Dilthey vai se definir, como o processo de transcendência que já assinalamos, e que o próprio Dilthey menciona no seu trabalho.

Três motivos, também, nada mais que três notas fundamentais, constituem

a base e a substância dessa fuga musical que, a partir dos gregos, dos romanos e dos judeus, arrebatará os espíritos e os conduzirá à epopéia da Renascença, eclodindo na forma de uma verdadeira alvorada espiritual, no século dezenove. Se Dilthey fôsse espírita, teria alcançado, com sua extraordinária argúcia, os contornos mais sutis dessa nova conjugação de motivos, que não se processa apenas no imanente, mas também no transcendente. Ou seja: que não se refere apenas ao homem, e à idéia de Deus por êle formulada, mas também ao próprio Deus, e às relações do céu com a terra. Dilthey, historicista, permaneceu no plano histórico, analisando apenas os movimentos de idéias ao longo do tempo. Quando, porém, aplicamos a mesma análise às conseqüências do processo histórico, entramos na resultante metafísica e presenciamos o fato transcendente da libertação espiritual do homem.

As três notas da grande fuga se confundem com as assinaladas por Dilthey, mas num outro plano. A primeira é a da concepção de Deus como inteligência suprema, centro mental do universo, não a penas o artista divino de Platão ou o artesão bíblico, mas a própria inteligência universal. Esta concepção aparece simultaneamente no período histórico e nos limites geográficos assinalados por Murphy para o horizonte profético. Não se limita aos gregos. Podemos encontrá-la na Índia, na China, na Mesopotâmia e na Judéia. Mesmo na China de Confúcio, quando a idéia de Deus parece apagar-se ou substituir-se pela concepção moralista, numa forma jurídica semelhante a dos romanos, vemo-la brilhar na idéia do Tao. Mas é na Judéia que ela vai atingir a sua definição, e a partir de Jesus é que ela se derrama sôbre os homens de maneira abundante, graças à analogia Deus-Pai, que impregna a sua pregação.

A segunda nota é a concepção do Homem como inteligência finita, submetida a Deus, mas em desenvolvimento, filha de Deus, evoluindo universalmente para Ele. A terceira é a concepção jurídico-espiritual do mundo, uma forma em que se fundem o pensamento jurídico dos romanos e os anseios espirituais dos judeus. Nessa forma, as relações entre Deus e o Homem aparecem como espirituais, independendo de fórmulas e cultos. As relações diretas, já estabelecidas pelos profetas bíblicos, atingem sua culminância na permanente ligação do Pai com o Filho, explicada por Jesus e que dará motivo, mais tarde, para interpretações místicas do mistério da Divindade.

Essas três notas fundamentais: Deus como inteligência suprema, o Homem como filho de Deus, e as relações diretas entre o Pai e o Filho, se fundem na característica do horizonte espiritual, que é a transcendência. A fuga musical se consoma. O espírito humano se liberta dos liames terrenos, para alçar-se acima de si mesmo e projetar-se num futuro sem limites. A música nos toca através dos sentidos, mas está além dos sentidos. Embora os sons que a compõem pertençam ao domínio da percepção, a harmonia que dêles resulta e a emoção que provocam, a mensagem que traduzem, extravasam do concreto. A música é sempre uma fuga ao real, sublimação, transcendência. Daí a felicidade da comparação de Dilthey, principalmente quando a aplicamos à evolução espiritual do homem.

Mas nenhuma doutrina consubstancia mais clara e poderosamente as notas dessa fuga musical, do que a Doutrina Espírita, que por isso mesmo assinala a culminância do horizonte espiritual. A definição de Deus, em "O Livro dos Espíritos", é como a pancada sonora da primeira tecla ou da primeira corda, para

o início da fuga. “O que é Deus?”, pergunta Kardec. E o Espírito da Verdade responde: “Deus é a inteligência suprema, causa primária de tôdas as coisas.” Mais adiante, quando Kardec pede uma definição minuciosa, o Espírito o adverte: “Não vos percais num labirinto, de onde não poderíeis sair.”

Está assim colocada a premissa maior da nova concepção do mundo, que assinala o horizonte espiritual. Deus não é uma forma humana, não é uma figura mitológica, não é um símbolo. Deus é a realidade fundamental, a Inteligência Suprema, a fonte de que surgem tôdas as coisas, assim como da inteligência finita do homem surgem as coisas que constituem o seu mundo finito. Não é possível dar forma a Deus, limitá-lo, restringi-lo, dominá-lo pela nossa razão, como não é possível dar forma a nossa própria inteligência. Deus e o Homem superam o mundo formal, o plano das aparências. E, assim, o horizonte espiritual se abre sôbre todos os horizontes anteriores, como o alargamento infinito de uma realidade finita, em que os homens vinham se arrastando, através dos milênios.

3. INTELIGÊNCIA FINITA — Procuremos aprofundar o tema da inteligência finita em relação com a Inteligência Suprema ou infinita. As mais antigas concepções religiosas, do Oriente e do Ocidente — como o Vedismo indiano ou o Druidismo gaulês — mostram-se impregnadas de emanatismo. As almas humanas são apresentadas como emanações da Divindade. A inteligência finita do homem nada mais é que uma centelha da Inteligência Suprema, que dela provém e a ela voltará. Ainda hoje, no meio espírita e nos meios espiritualistas mais diversos, essa concepção encontra defensores, e não raro é apresentada como novidade. Há mesmo quem pretenda, com ela, superar a concepção espírita ou “melhorá-la”, afirmando que somente o emanatismo pode dar explicação cabal do processo da Criação. O Espiritismo, entretanto, não pretende dar explicações cabais, definitivas e absolutas. Seu objetivo é a penetração gradual no desconhecido, que a razão humana não pode tomar de assalto. Por isso mesmo, sua posição é científica, como assinalava Kardec, e não religiosa ou mística, ao tratar dos problemas fundamentais da vida humana.

Concebido como inteligência finita, o homem não se apresenta no Espiritismo como emanação de Deus, mas como sua criação. Se fôsse emanação, seria parte do próprio Deus. Sendo criação, é obra de Deus. No capítulo primeiro da segunda parte de “O Livro dos Espíritos” encontramos a pergunta 77, assim formulada: “Os Espíritos são sêres distintos da Divindade, ou não seriam mais do que emanações ou porções da Divindade, por essa razão chamados filhos de Deus?” E a resposta é clara e incisiva: “Meu Deus! São obra sua, precisamente como acontece com um homem que faz uma máquina. Esta é obra do homem, e não êle mesmo. Sabes que o homem, quando faz uma coisa bela e útil, chama-a sua filha, sua criação. Dá-se o mesmo com Deus. Nós somos seus filhos, porque somos sua obra.” Num capítulo anterior, o primeiro da parte primeira do livro, encontramos, na pergunta número 10, a explicação de que o homem não pode compreender a natureza íntima de Deus, porque: “para tanto, falta-lhe um sentido”. Somente com a evolução, esclarece o livro, o homem desenvolverá êsse sentido, aproximando-se gradativamente do conhecimento de Deus.

A inteligência finita é, portanto, uma criação da Inteligência Suprema. Criação universal, a que Deus concedeu, por tôda parte, a mesma natureza.

Como essa natureza é essencialmente evolutiva, a inteligência finita, em todo o universo, avança para Deus, através de uma incessante expansão de suas faculdades, de um contínuo aprimoramento de si mesma. Aristóteles já notara esse movimento ascensional das coisas e dos seres, colocando o seu Deus na impassibilidade de um ímã universal, que a tudo e a todos atrai, “como a criatura amada atrai o amante.” Esta segunda nota da fuga musical a que Dilthey se refere, e que interpretamos aqui à luz do Espiritismo, constitui uma das características fundamentais do horizonte espiritual. Podemos encontrá-la, como acabamos de ver, tanto entre os gregos, na idade de ouro da Grécia, quanto entre os indianos ou os judeus, ou ainda entre os gauleses e os bretões, no Ocidente.

A concepção do homem como filho de Deus, e ao mesmo tempo como sua obra, sem nenhuma explicação pretensiosa da maneira ou da técnica da criação, apresenta-se no Espiritismo como provisória, com todas as características de uma teoria científica, a ser confirmada mais tarde. Há, naturalmente, um profundo mistério por trás dessa alegoria. O Espiritismo está consciente disso, mas também está consciente de que não há outra maneira racional de enfrentar o mistério, senão essa. A razão demonstra ou exige um processo criador, e conseqüentemente uma força criadora. A intuição humana, latente em cada homem e imanente na espécie, desde todos os tempos, faz pulsar o coração diante do mistério, como nas bordas de um abismo. E todo aquele que não teme equilibrar-se nas bordas, “sabe”, por intuição e por exigência da razão, que uma Inteligência Suprema atua no Universo. Não há, pois, como deixar de admiti-la. E os próprios Espíritos, comunicando-se através da mediunidade, confirmam essa intuição humana.

Filha de Deus e obra de Deus, a inteligência finita reúne em si a explicação emanatista e a explicação artística. É uma concepção dialética, uma síntese histórica. De um lado, o emanatismo védico, e, de outro, a arte platônica e o artesanato bíblico, chocam-se e se fundem no processo da criação. Deus não expende centelhas nem fabrica inteligências. É antes uma fonte criadora, um Pai Supremo, que gera filhos na matriz misteriosa do Universo. Vemos que já existe, nesse aprofundamento da idéia, um avanço na concepção do poder criador de Deus, primeiramente interpretado como luz a irradiar-se, depois, como artista ou artesão a construir, e, por fim, como um ser a procriar. Da exterioridade à interioridade, a concepção do poder criador parte da analogia objetiva, a luz a irradiar; para a analogia operacional, o artista a plasmar a sua obra; e atinge a analogia orgânica, com o Pai Supremo a gerar os filhos humanos e finitos.

Estes filhos, porém, herdaram as qualidades paternas. Para serem legítimos, não podem e não devem permanecer num plano de inferioridade constante. Assim como os filhos humanos nascem pequeninos e frágeis, mas crescem e igualam-se aos pais, assim também os filhos divinos, embora inferiores no início, trazem no íntimo o poder de crescer e igualar-se ao Pai. Embora estejamos, nesse ponto, em pleno terreno hipotético, a observação das leis naturais autoriza a hipótese. A biologia, a psicologia, a sociologia, a história, a antropologia, a arqueologia e a paleontologia, oferecem bases seguras à hipótese do crescimento humano, a partir das formas inferiores da animalidade, até alcançar as superiores expressões da consciência espiritual. Mas ninguém, talvez, tenha expressado melhor esse princípio do que o apóstolo Paulo, ao afirmar que somos “herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo”.

4. MEDIUNIDADE POSITIVA — Jesus assinala o aparecimento do horizonte espiritual, marcando o início de um novo ciclo histórico no Ocidente. Com o seu ensino, amplamente divulgado e aceito, as grandes concepções do passado, limitadas a pequenos círculos de iniciados ou eleitos, modelam uma nova mentalidade coletiva. O Deus-Pai de Jesus transcende o Deus-Familiar de Abrão, Isaac e Jacó, supera a natureza tutelar dessa concepção judaica. Por isso, o Deus evangélico não é guerreiro, mas amoroso e justo; não faz discriminações, não exige culto externo, não quer intermediários. Como Pai Universal, o antigo Javé tribal atinge dimensões cósmicas, é o Deus dos homens e dos anjos, da terra e das “outras moradas” que existem no infinito.

Paulo, que exemplifica o drama da transição da consciência judaica para a cristã, adverte que Deus não deseja cultos externos, semelhantes aos dedicados às divindades pagãs, mas “um culto racional”, em que o sacrifício não será mais de plantas ou animais, mas da animalidade, ou seja, do ego inferior do homem. A religião se depura dos resíduos tribais, despe-se dos ritos agrários e da complexidade que êsses ritos adquiriram no horizonte civilizado. Torna-se espiritual. Os próprios apóstolos do Cristo não compreendem de pronto essa transição. Pedro chefia o movimento que Paulo chamou “judaizante”, tendendo a fazer do Crisfianismo uma nova seita judaica. Mas Paulo é a flama que mantém o ideal do Cristo. Inteligente e culto, é um dos poucos homens capazes de compreender a nova hora que surge, e por isso o Cristo o retira das hostes judaicas, para colocá-lo à frente do movimento cristão.

A religião espiritual, desprovida de culto externo, iluminada pela razão, individualiza-se. O cristão não precisa do sacramento de um sacerdote, do beneplácito de uma igreja, mas tão-somente da pureza da sua própria consciência. O rito do batismo, que Pedro exige dos novos adeptos, juntamente com a circuncisão, repugna a Paulo, que o substitui pelo “batismo do espírito”, ou seja, a elucidação evangélica, seguida do desenvolvimento mediúnico. O mediunismo profético se generaliza, porque “o espírito se derrama sobre toda a carne”, e a fé, iluminada pela razão, deixa o terreno primário da crença, para elevar-se ao da convicção, através do conhecimento direto da realidade espiritual, tão clara e positiva quanto a material. A mediunidade desenvolvida encoraja os apóstolos, que se mantêm em contato com as forças espirituais, para poderem enfrentar o poder temporal. Os mártires, os santos e os sábios encherão o mundo de espanto, com as luzes de uma nova e vigorosa concepção da vida, que eleva o homem acima de si mesmo.

É evidente que tudo isso não se realiza de um dia para outro, mas através de um lento processo de evolução social, econômica, cultural e espiritual. Jesus se chamava a si mesmo de sementeiro, porque conhecia o lento processo da sementeira e germinação das idéias. Sabia, também, que os princípios da sua doutrina, do seu ensino, teriam de sofrer as deformações naturais desse processo. Por isso anuncia, como vemos no Evangelho de João, a vinda do Consolador, do Paráclito, do Espírito da Verdade, incumbido de restabelecer a pureza da seara, separando o joio do trigo. O horizonte espiritual se abre em espirais crescentes sobre o mundo: primeiro, num círculo restrito de apóstolos e adeptos, oferece o modelo de uma nova ordem; depois, espalha-se pela terra, modificando as consciências, mas compreendendo-se com os elementos da velha ordem; por fim, domina o mundo, mas impregnado das heranças

mitológicas; e só então consegue romper as perspectivas apocalípticas de “um novo céu e uma nova terra”, através da Reforma e do Espiritismo.

Quando os homens atingiram o nível necessário de conhecimentos, para voltarem à verdadeira concepção cristã, tornando-se capazes de compreender o que o Cristo havia ensinado e o que não pudera ensinar na sua época, segundo as suas próprias palavras, então a revolta sacudiu a Igreja e o Espírito derramou-se fartamente sobre toda a carne. Lutero encarnou a luta contra o paganismo idólatra que invadira, como terrível joio, a seara cristã. Combateu corajosamente o comércio de indulgências. Reclamou e impôs a volta a Cristo e aos textos esquecidos do seu Evangelho. Mas depois de Lutero viria o Espírito da Verdade, para impor o retorno não somente à letra, aos textos, e sim ao próprio espírito do Evangelho, à essência espiritual do Cristianismo. E Kardec iniciaria o grande movimento doutrinário de restabelecimento do ensino de Jesus, sob a égide da Falange do Espírito da Verdade.

É por isso que vemos, na propagação do Espiritismo, repetirem-se os milagres da fé e da coragem dos cristãos primitivos. Completa-se, com a era do Consolador, o ciclo espiritual iniciado há dois mil anos, pelo próprio Cristo. Os mártires se entregavam às chamas e às feras, porque sabiam existir uma realidade supra-terrena, e não apenas por crerem nessa realidade. Entre os espíritas, veremos a mesma coisa. O escritor inglês Denis Bradley conclui o seu livro, “Rumo as Estrêlas”, declarando peremptoriamente: “Eu não creio. Eu sei.” É essa convicção poderosa, resultante do desenvolvimento da mediunidade positiva, que faz o movimento espírita enfrentar todas as forças organizadas do mundo, desde o púlpito até à cátedra, para sustentar uma nova concepção da vida e do mundo.

Kardec explica, em “A Gênese”, capítulo primeiro, por que o Espiritismo só poderia surgir em meados do século dezenove, depois da longa fermentação dos princípios cristãos da Idade Média e do desenvolvimento das ciências na Renascença. Escreveu êle: “O Espiritismo, tendo por objeto o estudo de um dos elementos constitutivos do Universo, toca forçosamente na maioria das ciências. Só poderia, pois, aparecer, depois da elaboração delas. Nasceu pela força mesma das coisas, pela impossibilidade de tudo explicar-se apenas pelas leis da matéria.” Como se vê, da conjugação dos elementos materiais e espirituais, em evolução simultânea, resulta o clima que permite ao mundo atingir a plenitude do horizonte espiritual, onde a mediunidade positiva se torna a fonte de esclarecimento e orientação dos problemas do espírito. Graças a ela, o homem se emancipa da tutela dos ritos e cultos primitivos.

SEGUNDA PARTE – FASE HISTÓRICA

6

EMANCIPAÇÃO ESPIRITUAL DO HOMEM

1. IMANENCIA E TRANSCENDENCIA — Colocando o problema da evolução humana em termos de imanência e transcendência, segundo a acepção moderna desses vocábulos, podemos compreender melhor a natureza transcendente do horizonte espiritual. Os quatro horizontes que o antecedem: o tribal, o agrícola, o civilizado e o profético, representam o período de imanência do processo evolutivo. Nesse período, de acordo com o “princípio da imanência”, de Le Roy, toda a potencialidade espiritual do homem encontra-se em desenvolvimento, tudo o que nele é implícito transita para o explícito. A experiência da magia, dos mitos agrários e da mitologia civilizada, das religiões organizadas e da eclosão protética, nada mais é do que uma seqüência de fases do período imanente, em que o homem acorda em si mesmo as forças latentes da alma, preparando-se para a fase de transcendência que virá com o horizonte espiritual.

Esse é um dos motivos por que a Revelação Cristã se mostra mais poderosa e atuante que as anteriores. Já vimos que o horizonte espiritual aparece com Jesus, com ele se define. Vimos também que Israel representou, mais do que os outros países, o momento em que as forças desenvolvidas no período da imanência atingiram a sua culminância. Assim, o próprio desenvolvimento histórico explica e justifica as afirmações místicas, aparentemente dogmáticas, da supremacia espiritual de Israel e do seu papel de povo eleito. Para a mentalidade mística dos horizontes anteriores, a posição de Israel não poderia ser interpretada senão como uma determinação celeste. A própria alegoria da Aliança confirma isto, O pacto firmado entre Deus e seu povo é a simples divinização de um sistema agrário de compromissos humanos. Mas era através dessa alegoria que os antigos conseguiam entender e explicar uma realidade inexplicável, qual fosse a supremacia espiritual do povo hebraico e o seu dever indeclinável de liderança mundial.

A incompreensão do fato permanece ainda hoje, tanto no seio das religiões cristãs, quanto no próprio judaísmo. A expectativa milenária do Messias, e a ambição de domínio universal e absoluto, das seitas cristãs provindas do judaísmo, nada mais são do que resíduos do período de imanência. A destinação messiânica de Israel não foi e não é encarada no seu sentido histórico, mas no seu antigo aspecto teológico. Daí a razão do povo eleito esperar ainda o cumprimento da promessa divina e das seitas cristãs modernas, que se julgam herdeiras da mesma promessa, insistirem tão firmemente nos seus direitos de dominação e orientação exclusiva das consciências, para salvação das almas.

O Espiritismo, doutrina livre, dinâmica, sem dogmas de fé, sem intenções exclusivistas ou pretensões salvacionistas, corresponde precisamente à fase de esclarecimento do horizonte espiritual. Por isso é que ele se apresenta como desenvolvimento natural do Cristianismo, seqüência inevitável do processo histórico, enfrentando o problema da salvação em termos de evolução, e procurando explicar as alegorias do passado à luz da compreensão racional. Curioso notar-se que, nesse ponto, os adversários do Espiritismo o acusam de racionalismo, sustentando a tese imanente, ou seja, a tese provinda do período de imanência, segundo a qual existem mistérios que a razão não alcança. Entre esses mistérios, figura o da destinação messiânica de Israel,

que, como vimos, não era explicável no período anterior, mas hoje é perfeitamente compreensível.

No período de imanência, o homem não havia atingido a emancipação espiritual que lhe permitiria encarar os grandes problemas da sua própria destinação. Possuindo, entretanto, o sentimento intuitivo desses problemas, procurava racionalizá-los através de símbolos, de alegorias. No período de transcendência, o homem, já espiritualmente desenvolvido, possui os elementos necessários para enfrentar esses problemas e resolvê-los. Isso não quer dizer, entretanto, que o Espiritismo se considere, ou que os espíritas se considerem como novos detentores da verdade absoluta. Pelo contrário: o Espiritismo proclama a existência de problemas que são ainda insolúveis, como a da própria natureza de Deus. Insolúveis, porém, no momento presente, uma vez que o processo evolutivo levará o homem, progressivamente, a desvendar os novos mistérios que lhe forem sendo propostos pela própria evolução.

As reservas modernas quanto ao racionalismo são explicáveis, diante da experiência que conduziu os homens ao ceticismo, à descrença, ao materialismo, e conseqüentemente a uma posição incômoda, de negativismo explícito ou implícito dos valores da vida. Mas o racionalismo espírita representa precisamente o reajuste da posição racionalista. Porque a razão aplicada ao julgamento do passado, em função das conquistas ainda recentes do presente, provoca o desequilíbrio do espírito, quando se pretende estabelecer o absolutismo racional. No Espiritismo, a razão é apresentada como uma função do espírito, um dos seus instrumentos de ação, e não como o próprio espírito. O absolutismo da razão não existe, embora a razão se apresente como instrumento indispensável para o esclarecimento espiritual.

Por outro lado, é necessário considerar que a razão foi a escada de que o homem se serviu, para superar os horizontes anteriores, libertando-se do domínio das forças naturais ou instintivas. A razão é, por assim dizer, a alavanca espiritual que elevou o homem do período de imanência para o de transcendência, permitindo-lhe julgar-se a si mesmo e delinear as perspectivas da sua própria libertação. O Espiritismo, como doutrina que corresponde exatamente às aspirações e às exigências do horizonte espiritual, não pode abrir mão da razão, nem mesmo em favor da intuição, que pertence a um período futuro do desenvolvimento humano.

2. DESENVOLVIMENTO DA RAZÃO — O horizonte profético assinalou a fase culminante de desenvolvimento da razão. Já tivemos ocasião de estudar os motivos dessa ocorrência, no vasto período histórico que vai do 9º ao 3º século antes de Cristo, segundo a teoria de John Murphy. Resta-nos apreciar a maneira por que a razão vai progressivamente impondo os seus direitos, até conquistar a supremacia necessária, para libertar o espírito humano dos liames terríveis do passado.

Podemos observar com segurança o vigoroso surto da razão no horizonte profético, a começar da própria agitação profética na Palestina. Os conquistadores de Canaã carregavam no espírito a herança das civilizações mesopotâmica e egípcia. Os germes da razão estavam bem desenvolvidos naquelas mentes inquietas, que procuravam construir um novo mundo para si mesmas e anunciar aos demais povos o advento de uma nova ordem. Mas foram os profetas de Israel os corifeus desse movimento renovador, quer levantando sua voz contra o apêgo aos velhos hábitos, quer anunciando com

insistência a aproximação dos novos tempos.

Os debates teológicos de Israel aparecem como uma preparação da efervescência medieval. Os profetas agitam a pasmaceira teológica do povo eleito, propondo questões que perturbam a própria ordem social. Ao mesmo tempo, na Grécia, a filosofia se desprende da sua matriz órfica, supera o pensamento místico do orfismo tradicional, e ensaia os primeiros passos da perquirição racional. Na própria China estagnada surge a inquietação provocada pela introdução do Budismo e pelo aparecimento do Confucionismo. Na Índia védica, submetida ao jugo das tradições, a renovação budista mistura-se às influências procedentes do pensamento grego, cujo poder de irradiação não conhece barreiras, no Ocidente ou no Oriente. No mundo romano, a infiltração grega submetia as tradições do Império e o politeísmo dominante ao julgamento progressivo, que a contribuição judeu-cristã iria acelerar de maneira decisiva.

O Cristianismo aparece como o verdadeiro remate dêsse vasto processo. Jesus não se limita a condenar o apêgo ao ritualismo religioso no mundo judaico. Ele proclama a natureza espiritual de Deus, e conseqüentemente a do homem, filho de Deus. Ensina a universalidade do espírito, rompendo assim as barreiras de todos os preconceitos tribais, que dividiam a humanidade em grupos raciais ou religiosos. Mostra que o samaritano podia ser melhor que um príncipe da igreja judaica, e adverte à mulher samaritana que Deus devia ser adorado, não através de fórmulas exteriores, em locais considerados sagrados, mas “em espírito e verdade”.

Quando observamos o fenômeno do aparecimento e da propagação do Cristianismo, primeiramente na Palestina, e depois no mundo, verificamos que se tratava de uma verdadeira revolução. Mas a característica dessa revolução é precisamente o apêlo à razão. O Cristianismo exigia das criaturas o uso dêsse poder misterioso do raciocínio, que as fazia senhoras de si mesmas, responsáveis pelos seus atos. Contra a autoridade das Escrituras e dos Rabinos, bem como da própria tradição, Jesus proclamava a soberania da consciência. Limpar o vaso por dentro, e não apenas por fora; servir-se do sábado, em vez de escravizar-se a êle; orar conscientemente, sabendo que Deus, sendo Pai, não dá pedra a quem lhe pede pão, nem cobra a quem lhe pede peixe.

Os homens ainda não estão preparados para compreender todos os princípios dessa revolução. Continuarão apegados, por muito tempo, aos velhos moldes autoritários, subjugados pelos antigos preceitos. Mas o fermento está lançado na medida de farinha, e inevitavelmente a fará levedar. Os próprios apóstolos não assimilaram suficientemente as lições do Mestre. Procurarão ajustar o Cristianismo aos velhos moldes judaicos, retê-lo nas sinagogas, prendê-lo ao Templo de Jerusalém. Pedro, o velho pescador, não admitirá cristão que não se submeta a ser circuncidado. Mas Jesus conhece um homem que amadureceu o suficiente para fazer prevalecer a razão sôbre o costume, o uso, a tradição. Esse homem é Paulo de Tarso, que promoverá no Cristianismo nascente o movimento vivo de repulsa ao predomínio do passado.

A reforma grega do Orfismo pelo Pitagorismo, a reforma indiana do Hinduísmo pelo Budismo, a reforma chinesa do Taoísmo pelo Confucionismo, e a reforma síria do Judaísmo pelo Cristianismo, eis os grandes eventos históricos que assinalam o advento mundial, no horizonte profético, da era da razão. Pitágoras é o primeiro a ensaiar, na Grécia do século sexto, e no mundo

inteiro, a união do pensamento místico ao racional. E a partir dos pitagóricos, o grande drama da evolução humana, durante milênios, se desenvolverá nesse plano: a luta pela racionalização da fé.

A crença pela crença, a fé pela fé, a obrigação e a necessidade de aceitar a tradição, como verdade absoluta, acabada e perfeita, são característicos dos horizontes primitivos, das fases de predomínio do instinto e do sentimento. Na proporção em que a razão se desenvolve, em que o homem aprende a pensar e a julgar, a fé cega, tradicional, já não pode satisfazê-lo. A fórmula comodista: “Creio porque creio”, exigirá um substituto dinâmico e fecundo: “Creio porque sei

O horizonte profético se encerra com o predomínio da razão. Ao contrário do que se costuma dizer, a razão não aparece como exclusivamente grega, não obstante a contribuição da Grécia seja a mais decisiva para o seu desenvolvimento. Encontramos, como já vimos acima, o florescimento da razão ao longo de todo o horizonte profético, prenunciando a supremacia mundial que ela deverá assumir, com o advento do horizonte espiritual. Mas haverá ainda uma grande fase histórica de reação, de luta profunda e morosa, entre a razão e a fé, embora aquela tenha de sair triunfante.

3. O DRAMA MEDIEVAL — A Idade Média é a fase dramática do desenvolvimento da razão. A tentativa pitagórica renova-se nesse vasto e sombrio período da história européia, mas em condições completamente diversas. O Cristianismo nascente recebera, desde a Palestina, um duplo impulso de racionalização: de um lado, a insistência do Cristo em libertar os homens do dogmatismo fideísta dos judeus; de outro, a influência do pensamento grego, bem patente nos próprios evangelhos. “Religião do livro”, como mais tarde a chamariam os muçulmanos, penetrou essa nova religião no Império Romano em meio à efervescência da decadência, incentivando e acalorando os debates em torno dos problemas da fé. Mas no próprio Cristianismo a contradição dialética se acentuava de maneira ameaçadora. Com o correr do tempo, a fé conseguiu superar sua antagonista, a razão, e submetê-la ao seu império. Nada exprime melhor êsse fato do que a fórmula medieval: “A filosofia é serva da teologia.”

Os que ainda hoje acusam o Cristianismo de religião reacionária e obscurantista, em virtude do medievalismo e suas conseqüências, esquecem-se de que foi êle a única religião capaz de incentivar o desenvolvimento da razão, e até mesmo de preservar a herança cultural greco-romana através do período bárbaro. Esquecem-se de que próximo a Nazaré existia a Decápolis grega, e que o próprio nome da nova religião derivou de uma palavra grega. Esquecem-se ainda dos fatos históricos fundamentais do desenvolvimento do Cristianismo na Europa, entre os quais devemos assinalar a aproximação constante com o pensamento grego, o interêsse pelas suas contribuições filosóficas, a tentativa de “pensar o evangelho através da lógica grega”, e até mesmo a de platonizar e aristotelizar os fundamentos da nova religião.

A reação do fideísmo, entretanto, quase fêz recuar o ímpeto da razão. O passado mítico e místico da humanidade pesou fundamente na balança. O próprio Cristo foi transpormado em nôvo mito, e suas expressões alegóricas, empregadas sempre num sentido racional, esclarecedor, converteram-se em dogmas de fé. “O cordeiro que tira o pecado do mundo”, imagem explicativa, referente à crença judaica na eficácia mágica do sacrifício de animais; o

resgate dos pecados pelo sangue”, alegoria ligada à antiga superstição da era agrária, de purificação pela efusão de sangue; a transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue do Cristo, idéia mágica, de sentido alegórico, proveniente dos antigos “Mistérios” das religiões orientais; e assim tantas outras, adquiriram a força de preceitos literais, de ordenações divinas. Ao mesmo tempo, as formas do culto exterior, das religiões pagãs e judaicas, e as próprias festas do paganismo, foram adaptadas à nova religião. O processo de sincretismo religioso, hoje tão bem conhecido e estudado pelos sociólogos, transformou o Cristianismo em nôvo domínio do mito e da mística.

Apesar de todo êsse gigantesco esforço de asfixia dá razão, esta, entretanto, continuou a se desenvolver. Submetida ao império da fé, constrangida a servir aos dogmas, ém vez de criticá-los, transformada em “serva da teologia”, nem por isso a razão pôde ser esmagada. Porque, mesmo para servir ao dogmatismo, ela conseguia agitar e inquietar os Espíritos. As heresias surgiram do chão “como cogumelos”, segundo a expressão de Tertuliano, e mesmo depois que o princípio de usucapião, do direito romano, foi empregado racionalmente contra a razão, em defesa do fideísmo asfixiante, a razão continuou a abrir as suas brechas na muralha dogmática. O próprio Tertuliano acabou como herege, e foram muitos os padres e doutôres que, embriagados pelo vinho grego da dialética, resvalaram para o abismo das condenações.

A famosa Querela dos Universais, provocada pelo desafio de Porfírio, discípulo de Platino, marcará a fase decisiva do desenvolvimento da razão, no mais agudo período da consolidação da dogmática medieval. Figuras brilhantes de pensadores cristãos, como estrêlas perdidas no céu escuro do medievalismo, assinalarão o roteiro da razão, como um traço de giz no quadro-negro da época. A partir dos hereges dos quatro primeiros séculos, sufocados pela violência ortodoxa dos que se julgavam herdeiros exclusivos da era apostólica, podemos gizar no quadro uma linha que passa por Agostinho, no século V; por Erígena e Alcuino, no século VIII; pelo dialética Beranger de Tours, do século 11º, que negava a Eucaristia; por Abelardo, com seu “Sic et Non”; pelo trabalho dos “mestres de sentença”, entre os quais se destaca Pedro Lombardo; para, afinal, chegarmos a Tomás de Aquino, que representa a codificação das contradições medievais, com sua “Suma Teológica”.

O drama da razão na Idade Média empolga pelos seus lances heróicos, mas ao mesmo tempo assusta, pelo trágico de seus episódios cruéis. Abelardo é uma das figuras mais representativas, senão a própria encarnação dêsse drama. Em pleno século 11º, aceitava a supremacia da fé, mas chegou a tentar uma explicação racional do dogma da Trindade, caindo na condenação de heresia. Duas vêzes foi condenado pelos Concílios. E para que não faltassem no simbolismo da sua vida, o colorido das paixões humanas da época, temos o seu romance com Heloísa e o desfecho cruel a que é levado. Dilthey considerou a Idade Média como um caldeirão, em que ferviam as idéias, misturando, num gigantesco processo de fusão, as contribuições do pensamento greco-romano com os princípios judeu-cristãos. Esse imenso “cozido”, que teve de ser preparado através de um milênio, só estaria completo nos albores do século 14, logo após a codificação da “Suma Teológica”.

A luta entre a razão e a fé encontra, portanto, o seu epílogo, na Renascença. Embora tenhamos de reconhecer a sua continuidade, mesmo em nossos dias, a verdade é que ela agora se processa em plano secundário,

como simples resíduo natural de épocas superadas. Descartes foi o espadachim que deu o golpe final nesse duelo de milênios. Inspirado pelo Espírito da Verdade, segundo a sua própria expressão, o filósofo do “cógito” libertou a filosofia da servidão medieval e preparou o terreno para o advento do Espiritismo. Mais tarde, Kardec poderia exclamar, como vemos no póstico de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, que “Fé inabalável é somente aquela que pode encarar a razão face a face, em tôdas as etapas da humanidade”.

O que hoje se condena como racionalismo não é propriamente a razão, mas o absolutismo racional. A luta filosófica que se travou e ainda se trava no nosso tempo já não se refere mais ao problema antigo e medieval de razão e fé, mas às questões modernas, tipicamente metodológicas, de razão e intuição. É uma batalha que se trava no campo da teoria do conhecimento, e não mais no campo da superstição e do dogmatismo fideísta. Para o Espiritismo, essa batalha está superada.

A razão é apenas o instrumento de que o Espírito, o Ser, em sua manifestação temporal, se serve para dominar o mundo. A intuição é o processo direto de conhecimento, de que o Espírito dispõe em seu plano próprio de ação — é espiritual — e que desenvolverá no plano material, na proporção em que o dominar pela razão. Mas a importância da razão, no processo evolutivo do homem, como forma de libertação espiritual, jamais poderá ser negada. Ao estudar o Renascimento, compreendemos o papel do racionalismo, na emancipação espiritual do homem, e o motivo por que o Espiritismo não pode abdicar de suas características racionalistas, para realizar a sua missão emancipadora total.

4. A MATURIDADE ESPIRITUAL — O Renascimento assinala o momento histórico de emancipação espiritual do homem, O processo de desenvolvimento da razão aparece completo, nesse homem nôvo que, com Descartes, refuta o dogmatismo medieval e proclama os direitos do pensamento. Não importa que o fenômeno cartesiano pertença ao século dezessete, quando os albores da nova era já haviam surgido no catorze, no Quattrocento italiano, O processo, como vimos anteriormente, vinha de muito antes. Mas assim como Abelardo encarna o drama medieval em tôdas as suas côres, Descartes é quem encarna a epopéia do Renascimento, a vitória da razão sôbre o fideísmo medieval. Nêle e através dêle é que a razão triunfa para sempre, marcando os rumos de um nôvo mundo, para uma humanidade renovada.

Mas o episódio histórico que assinalará, como verdadeiro marco no tempo, o momento de emancipação espiritual do homem, somente ocorrerá em uns do século dezoito, na efervescência da Revolução Francesa. O estabelecimento do Culto da Razão, por Pierre Gaspar Chaumette, com a entronização da bailarina Candeille, da Ópera de Paris, na presença de Robespierre, em 1793, na Catedral de Notre Dame, é um episódio que representa verdadeira invasão do processo histórico pelo mito. Aliás, tôda a Revolução Francesa apresenta êsse curioso aspecto de uma revivescência mítica em pleno domínio da história. Foi um movimento histórico que se desenrolou no plano da alegoria. Cada uma das suas fases, e ela inteira, no seu conjunto, aparecem como símbolos. Nesse vasto enrêdo alegórico, o Culto da Razão é a simbologia específica, o episódio lendário, que marca a vitória do homem sôbre a lenda e o mito.

Chaumette foi guilhotinado em 1794. Pagou caro e sem demora a ofensa cometida contra os podêres celestes, ao substituir em Notre Dame o culto da Mater Divina pelo da Razão Humana. Assim entenderam, e ainda hoje o entendem, os supersticiosos adversários do progresso espiritual do homem. Mas o sentido do episódio não estava na heresia. Chaumette não era um iconoclasta, nem um profanador de templos. Era apenas um intérprete do momento histórico em que a Razão Humana proclamava a sua libertação da Mater Divina, ou seja, em que o homem se libertava da Fé Dogmática, para usar o raciocínio, duramente conquistado através dos milênios.

Fácil compreender-se o horror que a audácia revolucionária provocou no mundo. A bailarina Candeille foi conduzida à Catedral de Notre Dame sôbre um andor, vestida de azul, com barrete frígio na frente, precedida de um cortejo de mças vestidas de branco, ostentando faixas tricolores. A Convenção decidira substituir a religião tradicional por essa religião racionalista, e Robespierre presidiu a cerimônia. Uma estátua do Ateísmo foi queimada durante a festa que se seguiu. A religião de Chaumette era espiritualista, rejeitava o ateísmo e o materialismo. Mas quem poderia entender êsse espiritualismo que não se submetia aos dogmas e aos sacramentos? Até hoje, o episódio do Culto da Razão causa arrepios aos próprios historiadores, que passam rapidamente sôbre êle. É qualquer coisa de monstruoso, que deve ser esquecido.

Durante dois meses, novembro e dezembro de 1793, o Culto da Razão se estendeu pela França. As igrejas foram desprovidas de seus aparatos tradicionais e a Deusa Razão foi entronizada em cerimônias festivas. Carlyle, referindo-se à cerimônia de Notre Dame, exclama indignado que a bailarina Candeille era levada em procissão, e acrescenta: “escoltada por música de sôpro, barretes frígios, e pela loucura do mundo.” Realmente, tudo parecia loucura, naquele momento irreal. A tradição se esboroava. Os ídolos caíam. Bispos e padres renunciavam. Carlyle acentua que surgiam, de todos os lados: “curas com suas recém-desposadas freiras”. E uma bailarina da Ópera era transformada em deusa, embora apenas de maneira simbólica.

Mas tôda essa loucura nada mais era que a reação do espírito contra a asfixia das tradições. Qual o momento de libertação que não traz consigo êsses arroubos? Passadas, porém, as emoções do início, o coração se acalma e a razão restabelece as suas leis. Por outro lado, a “loucura do mundo”, a que Carlyle se refere, pode ser historicamente identificada com a própria razão, pois vemo-la sempre denunciada pelos tradicionalistas, pelos conservadores renitentes, nos momentos cruciais da evolução humana. Os homens velhos, como as castas e os povos envelhecidos — ensina Ingemieros — vivem esclerosados em suas armaduras ideológicas e não podem compreender senão como loucura as verdadeiras revoluções sociais, que afetam os interêsses estabelecidos e transformam as idéias dominantes.

A vitória da razão, na sua luta milenar contra o obscurantismo fideísta, não podia deixar de parecer um momento de loucura. Porque, desenvolvida através de um laborioso processo de acúmulo de experiências, de geração a geração, de civilização a civilização, o seu crescimento se assemelha ao das plantas que rompem o calçamento das ruas, para afirmar o poder da vida sôbre as construções artificiais. Sabemos hoje, pelo aprofundamento que o relativismo crítico realizou na doutrina das categorias, de Kant, que a razão éo sistema dessas categorias vitais, forjadas no processo da experiência sempre renovada. Assim como a planta, rompendo o calçamento, afirma as exigências

vitais da natureza, em tôda parte, assim também a razão, violentando as estruturas das velhas convenções, afirma as exigências vitais da consciência humana. A primeira dessas exigências é a liberdade, fundamento e essência do homem, que asfixiada durante um milênio no caldeirão medieval, explodiu com o fragor de uma detonação atômica, no período da Revolução Francesa.

Devemos ainda lembrar que o episódio do Culto da Razão tem o seu lugar no centro de uma linha de acontecimentos históricos. Não foi um caso isolado. Mesmo porque, na história, não existem casos dessa espécie. Já tivemos ocasião de lembrar o antecedente pitagórico da luta medieval entre a razão e a fé. Jérôme Carcopino estabeleceu as ligações entre o pitagorismo e o cristianismo primitivo, nos seus estudos sôbre a conversão do mundo romano. No período medieval já traçamos a linha que assinala o desenvolvimento dessa luta. Basta que a retomemos agora em Descartes, para vermos a sua continuidade no mundo moderno. Mas o mais curioso é vermos como essa luta sugeriu, no pensamento francês, tão afeito à síntese, a idéia de uma religião racional, que teve também o seu lento desenvolvimento.

Sem procurarmos entrar em maiores indagações, acentuemos que Descartes fundava o seu racionalismo na inspiração do Espírito da Verdade. Aparente contradição, que mais tarde se esclarecerá. Logo a seguir, temos o caso de Espinosa, que estabelece ao mesmo tempo a forma racional de uma interpretação panteísta do cosmos e lança as bases, segundo Huby, “do mais radical racionalismo escriturístico”. Dessas tentativas, surgem muitas derivações e paralelismos, que parecem desembocar na Convenção. Cloutz propõe que o Deus Único seja o povo, e a Deusa Razão, de Chaumette, levará na mão o cetro de Júpiter-Povo.

Fracassada a tentativa revolucionária, e retomadas as igrejas, não tardará muito a aparecer a tentativa de Auguste Comte, de fundação da Religião da Humanidade. Nessa linha milenar se insere o racionalismo espírita, que surge com Kardec, em meados do século dezenove, como a síntese definitiva de um grande processo histórico. O Espiritismo representa o triunfo decisivo da razão. Não sôbre a fé, com a qual se estabelece o equilíbrio, mas sôbre o dogmatismo fideísta, que em nome da última asfixiava a primeira.

7

RUPTURA DOS ARCABOUÇOS RELIGIOSOS

1. RUMO À RELIGIÃO — Com a vitória da razão, ou seja, com o amadurecimento espiritual do homem, a religião começa a avançar nos rumos da sua completa libertação. O fermento racional do Cristianismo, que levedara a massa da civilização medieval, leva à ruptura inevitável os arcabouços religiosos forjados através dos horizontes tribal, agrícola e civilizado. A partir do Renascimento, e particularmente da Revolução Francesa, as estruturas asfixiantes da “religião estática”, definida por Bergson, serão rompidas pelos impactos da “religião dinâmica”. Esses impactos são tanto mais irresistíveis e incontroláveis, quanto provêm do próprio interior dos arcabouços religiosos.

Quando analisamos o processo à luz dos próprios textos evangélicos, apesar das deformações que sofreram através das cópias, das traduções e das várias adaptações, compreendemos que essa fase de libertação corresponde ao triunfo histórico dos princípios cristãos. Lembrando a figura do Semeador, usada por Jesus, podemos dizer que a sementeira racional do Cristo, vencendo a laboriosa germinação medieval, brotou com toda a sua força a partir do Renascimento. Daí por diante, a seara crescerá com rapidez espantosa, lançará os pendões que rebentará em flôres anunciadoras dos novos tempos, e começará a dar as suas primeiras espigas.

Etienne Gilson, historiador católico da filosofia medieval, explica-nos, no capítulo final da sua obra clássica, “La Philosophie au Moyen Âge”: “Desde as origens patrísticas, até o fim do século 14, a história do pensamento cristão é a de um esforço incessantemente renovado para revelar o acôrdo entre a razão natural e a fé, onde êle existe, e para realizá-lo, onde ele não existe. Fé e razão, os dois temas com os quais se construirá toda essa história, são propostos desde o princípio e se reconhecem claramente ao longo da Idade Média, em todos os filósofos que vão de Escoto Erígena a São Tomás.” E Gilson conclui o capítulo com um período luminoso, em que afirma a prioridade da França no episódio da vitória da razão, acrescentando que a sua pátria “impregnou-se para sempre do sonho messiânico de uma humanidade organizada e ligada pelos laços puramente inteligíveis de uma mesma verdade”. Esses laços inteligíveis, que caracterizam o pensamento francês, não se referem, entretanto, a qualquer forma de pensamento dogmático, fideísta. São, pelo contrário, a característica da era nova que se iniciou a partir da ruptura dos arcabouços do dogmatismo religioso.

Não é por acaso que encontramos algumas significativas coincidências históricas, como estas, por exemplo: a data de 10 de novembro de 1619, que marca o momento da rebelião cartesiana contra o dogmatismo escolástico, e a de 10 de novembro de 1793, em que a Razão é entronizada na Catedral de Notre Dame; a proposta de Cloutz, na Convenção, de se adotar o Povo como Deus Único, e a tentativa de Augusto Comte, no século dezenove, de fundar a Religião da Humanidade; os sonhos de Descartes, que o convenceram de estar inspirado pelo Espírito da Verdade, e a manifestação desse mesmo Espírito a Kardec, incumbindo-o de iniciar a construção daquela mesma “ciência admirável” com que o filósofo sonhara em seu retiro de Ulma. A trama histórica, como se vê, parece assinalada por repetições que se assemelham ao pontilhar de uma agulha, buscando aqui e ali os ajustamentos necessários, para firmar em definitivo a sua urdidura.

Aquêles princípios racionais que assinalamos no Cristianismo Primitivo, na reação decisiva do ensino de Jesus contra o fideísmo dogmático do Judaísmo, desenvolvem-se de maneira dialética no processo histórico. De sua pureza revolucionária, êles se precipitam no compromisso com os interesses conservadores das formas estáticas da religião. Mas o compromisso não é mais do que um “mal necessário”, o que vale dizer um mal aparente, uma vez que constitui simples fase de transição para a libertação universal do futuro. A religião humana caminha, embora penosamente, rumo à religião divina ou espiritual. Jesus explicara que a semente de trigo não renasce, se antes não morrer, não se desfizer na terra. Ensinara também que um pouco de fermento faz levedar uma medida de farinha. Tôdas essas referências indicam a segurança do sementeiro, que sabia o que estava fazendo, ao lançar suas sementes no solo. O processo dialético se revela na oposição entre os ensinamentos do Cristo e sua desfiguração medieval, com a síntese conseqüente da “religião em espírito e verdade”, que virá mais tarde, em meados do século dezanove.

A ruptura dos arcabouços religiosos não se fará, porém, de um momento para outro, nem ocasionará a derrocada imediata desses arcabouços. Pelo contrário, será todo um complexo processo histórico, ainda em desenvolvimento no nosso século. As rebeliões do Renascimento, que marcarão uma espécie de revivescência da época das heresias, aparecerão como gigantescas fendas abertas na poderosa muralha da Igreja. De Lutero a Zwinglio, Calvino e Henrique 8º, o processo da Reforma refletirá, no plano religioso, os poderosos anseios de libertação já manifestados na arte, na ciência e na filosofia.

Não importam os pretensos motivos circunstanciais desses movimentos. Muitos desses motivos são falsamente alegados, mas ainda que fossem reais, nada mais seriam do que os meios necessários ao pleno desenvolvimento das forças da evolução espiritual. A verdade fundamental está demasiado evidente no processo histórico, e tanto se confirma no plano das investigações antropológicas, dos estudos culturais, quanto da própria exegese bíblica e evangélica, quando procedida sem as restrições do pensamento sectário. O anúncio de Jesus à mulher samaritana, de que chegaria o tempo em que os verdadeiros adoradores de Deus o adorariam “em espírito e verdade”, e a promessa do Consolador, constante do Evangelho de João — simples sanções evangélicas às referências do Velho Testamento a uma era espiritual — oferecem confirmação escriturística à evidência histórica. A “religião espiritual” é a meta que será fatalmente atingida pelo desenvolvimento do Cristianismo, através do Espiritismo.

2. A LUTA CONTRA OS SIMBOLOS — Aquilo a que chamamos “arcabouços religiosos” pode ser definido como a série de estruturas simbólicas que recobre o sentimento religioso. Essas estruturas, como o madeiramento ou o esqueleto metálico de uma construção, mantêm os edifícios religiosos. E nenhum edifício mais bem estruturado, mais solidamente sustentado por seus arcabouços, do que o da igreja medieval. Tanto a estrutura doutrinária, constituída pela dogmática cristã, quanto a estrutura litúrgica e a sacerdotal, representavam poderosos arcabouços, que pareciam construídos de maneira a enfrentar os séculos e os milênios. Mas foram precisamente êsses arcabouços que sofreram as primeiras rupturas, quando o impacto do Renascimento atingiu a homogeneidade religiosa da Idade Média.

Os símbolos representam idéias, servem para transmiti-las, mas por isso mesmo se colocam entre as idéias e o intelecto, e não raro encobrem e asfixiam aquilo que deviam exprimir. Trata-se, evidentemente, de um processo dialético. Os símbolos são úteis durante o tempo necessário para a transmissão da idéia, mas tornam-se inúteis e perniciosos quando passam do tempo. No caso do cristianismo medieval, essa deterioração da simbólica religiosa era tanto mais inevitável, quanto os chamados símbolos-cristãos haviam sido tomados de empréstimo às religiões anteriores, superadas pelas idéias cristãs. Símbolos adaptados, que representavam mal as idéias encobertas, uma vez esgotada a sua função representativa, revelaram o seu indisfarçável vazio interior.

A Reforma pode ser considerada como uma luta contra os símbolos. Destituídos de significação, os símbolos perduraram nas estruturas, como perduram ainda hoje, mantidos pelo valor social e econômico de que se revestiram. A maneira dos mitos antigos, da civilização greco-romana, que se mantiveram em uso muito tempo depois de haverem perdido o seu conteúdo significativo, os símbolos medievais continuavam dominando. A primeira grande figura a se levantar contra eles foi Erasmo de Rotterdam. Vivendo no período de transição que caracterizou a passagem do século 15 para o 16º, Erasmo sentiu as transformações profundas que abalavam a época, e graças à sua sensibilidade e agudeza mental, pôde captar facilmente os reclamos da evolução no campo religioso.

Curioso notar-se o sentido reformista da posição de Erasmo, dentro da própria Igreja. Era um evolucionista, e não um revolucionário. Pretendeu promover as transformações necessárias de maneira pacífica, através da razão, abalando a dogmática medieval pela simples força do raciocínio. Chegou mesmo a se declarar disposto a sofrer por mais tempo a asfixia dos símbolos, para evitar qualquer convulsão. Daí suas divergências com Lutero, que representava precisamente o contrário da sua posição. Mas não se pode tratar da Reforma sem uma referência a Erasmo, essa figura estranha, que equivale, no campo da teologia, à figura de Descartes no da filosofia. Ambos dotados de enorme capacidade intelectual, de profunda cultura, lutaram contra a simbólica medieval com prudente firmeza. Confiavam de maneira inabalável no poder da razão.

Martinho Lutero vivia ainda na obscuridade, como um monge agostiniano, em Wittemberg, quando Erasmo já exercia enorme influência em toda a Europa, na luta contra o fideísmo dogmático. Em 1516, Erasmo teve conhecimento da existência de Lutero, através de uma carta de Spalatinus. Já nessa ocasião, o reformador alemão discordava de Erasmo, no tocante ao dogma do pecado original. Essa discordância se acentuaria mais tarde e se estenderia a outros pontos. Em 1517, quando Lutero afixou, na porta da igreja de Wittemberg, as suas noventa e cinco teses, desencadeando a revolução reformista, Erasmo assustou-se com a audácia e a violência do movimento germânico. Alegrou-se com a ampliação da luta, mas ao mesmo tempo encheu-se de temor, chegando mesmo a lamentar aquilo que considerava como os exageros de Lutero.

Na verdade, a luta contra os símbolos não poderia processar-se no plano do simples raciocínio, como desejava Erasmo. Era indispensável a ação revolucionária. Porque os símbolos, convertidos em formas de valor social e econômico, representavam interesses em jogo, principalmente no perigoso

campo da vida política. Lutero, temperamento diverso de Erasmo, espírito prático, homem de ação, compreendeu logo a natureza da batalha que devia travar. Repugnava-lhe as hesitações intelectuais de Erasmo, os temores sibilinos do humanista holandês. Lutero compreendia, com extraordinária lucidez, que era necessário atacar sem demora e sem receio as estruturas poderosas do dogmatismo medieval. Por outro lado, as circunstâncias históricas o favoreciam, dando-lhe como aliados os príncipes alemães, cujos interesses políticos se voltavam contra o império romano do papado.

Vemos assim como o processo histórico se desenvolve, em meio de suas próprias contradições, preparando o terreno para a libertação religiosa. Stephan Zweig, no seu belo livro sobre Erasmo, lembra uma feliz comparação de Zwinglio, o reformador suíço, que vale a pena repetir. Erasmo foi comparado a Ulisses, o prudente, que somente o acaso arrastara para a luta, e que logo voltara para o seu mundo contemplativo, na ilha de Itaca. Lutero, pelo contrário, era Ajax, o guerreiro que carregava a guerra no próprio sangue. Apesar das diferenças, entretanto, cada qual desempenhou o seu papel no drama histórico. A fôrça serena do pensamento de Erasmo abriu caminho, e construiu o clima de segurança indispensável ao ímpeto revolucionário de Lutero.

Êsses dois homens encarnaram a luta contra os símbolos. Erasmo atacou serenamente, e seu pensamento se infiltrou de maneira dissolvente nos arcabouços religiosos, minando-os pela base. Lutero desfechou os golpes decisivos, para que a ruptura se verificasse. Depois, nas fendas abertas, surgiram os colaboradores da grande obra reformista. Muitos dêles não estavam, como Calvino, à altura dos ideais libertadores. Mas nem por isso deixaram de contribuir vigorosamente para a derrocada necessária. A liquidação dos hereges pela violência, como acontecera anteriormente com os albigenses, os valdenses e os hussistas, já não era mais possível. A autoridade intelectual e moral de Erasmo, de um lado, e o apoio político dado a Lutero, de outro lado, conjugados com as condições da época, permitiam ao movimento da Reforma o seu pleno desenvolvimento.

Zweig lembra, no seu livro, um episódio que nos mostra a perfeita conjugação de esforços entre Erasmo e Lutero, não obstante as divergências que os separavam. Nas vésperas da reunião da Dieta em Worms, Frederico da Saxônia, que protegia Lutero mas tinha dúvidas quanto à legitimidade de sua luta, interpelou Erasmo a respeito. O encontro do príncipe com o humanista verificou-se em Colônia, a 5 de novembro de 1520. Erasmo respondeu honestamente que o mundo suspirava pelo verdadeiro Evangelho”, e que não se devia negar a Lutero o direito de defender as suas teses.

Nesse momento, como assinala Zweig, o destino de Lutero dependia da palavra de Erasmo. E esta não lhe faltou. Os dois lutadores, que nem sequer chegaram a se conhecer pessoalmente, e apesar de tão diversos quanto ao temperamento e às posições assumidas, marcharam juntos na luta contra os símbolos, forçados pelas contingências históricas. Prepararam juntos o terreno, para o advento do Espiritismo.

3. FRAGMENTAÇÃO DA IGREJA — A partir da rebelião luterana, os arcabouços religiosos medievais cederam ao impacto do espírito renovador. A Igreja fragmentou-se. Rompidos os arcabouços, o edifício gigantesco ameaçou ruir. Aquilo que Erasmo temia, verificou-se de maneira inapelável. Durante séculos, o mundo não gozaria mais da unidade religiosa, e conseqüentemente

da “pax romana” da Idade Média. A timidez de Erasmo, os seus excessos de prudência, não lhe haviam deixado perceber o sentido profundo das próprias palavras evangélicas, atribuídas ao Cristo: “Não julgueis que vim trazer paz à terra; não vim trazer-lhe a paz, mas a espada.” (Mateus, X:34.) Ou ainda: “Eu vim trazer fogo à terra, e que mais quero, senão que êle se acenda?” (Lucas, XII:49.)

A mesma espada que dividiu os judeus na era apostólica, a partir da pregação do Cristo, o mesmo fogo que lavrou no seio do Judaísmo, devastando a sua unidade apática, haviam também de dividir os cristãos e calcinar o dogmatismo fideísta da nova estagnação religiosa. A “religião estática” cederia lugar aos impulsos revitalizadores da “religião dinâmica”, dêsse “élan vital” que teria de romper as estruturas materiais, para que a “religião em espírito e verdade” pudesse triunfar dos formalismos dominantes. Lutero sentira profundamente essa verdade, embora ainda não pudesse compreendê-la em plenitude. Erasmo a compreendeu, mas não a sentiu com a intensidade suficiente para impulsioná-lo à ação. Esse desajuste, entretanto, era necessário ao desenvolvimento do processo histórico, que não poderia prescindir das fases que caracterizam o desenrolar da história.

A revolução luterana consolidou-se com o código de vinte e oito artigos da Confissão de Augsburg, elaborado por Melancton, e expandiu-se rapidamente pela Alemanha e os países nórdicos, tornando-se religião estatal. Lutero pretendia substituir os símbolos medievais pela verdade evangélica, substituir o aparelhamento do culto pela presença do Cristo. Era um impulso decisivo de volta às origens cristãs. Mas as próprias circunstâncias apresentavam obstáculos diversos a êsse retôrno ideal. O luteranismo não conseguiu abolir completamente a simbólica religiosa do catolicismo-romano e terminou adaptando uma parte da mesma. Conservou os três sacramentos que considerava fundamentais: o batismo, a comunhão e a penitência, e manteve a organização sacerdotal. Mas o mais curioso da Reforma foi a substituição de uma idolatria por outra. Em lugar dos ido-los, das relíquias, do instrumental variado do culto, do dogmatismo dos concílios e da autoridade papal, o luteranismo consagrou a idolatria da letra, a infalibilidade dos textos sagrados.

Paulo, o apóstolo, já havia ensinado que a letra mata e somente o espírito vivifica. Mas também a liberdade subitamente conquistada pode matar. Livrando-se do pêso morto dos ídolos materiais que atravancam a religião medieval, os reformadores da Renascença deviam apegar-se forçosamente a alguma coisa. Essa nova base, sôbre a qual deviam firmar-se para prosseguir na luta, foi a “Palavra de Deus”, consubstanciada nos textos da Escritura. A Reforma estabeleceu o império do literalismo, o domínio da letra. Jamais o Cristianismo europeu fizera tanto jus à denominação de “religião do livro”, que os maometanos lhe haviam dado. Nos templos reformados, a Bíblia substituiu a imagem. É fácil compreendermos que um grande passo estava dado, pois libertar a letra era a medida indispensável para conseguir-se a libertação do espírito, nela encerrado.

O “verdadeiro evangelho”, de que Erasmo falara a Frederico da Saxônia, surgiu sôbre a Europa nas múltiplas traduções para as línguas nacionais, a partir da germânica. Os textos ocultos, até então privilégio dos clérigos, eram retirados das criptas e oferecidos ao povo, que os recebia com sofreguidão. A possibilidade de contato direto com a Escritura, o direito de sentir o seu poder inspirador nos próprios textos, sem as interpretações clericais, eis a novidade

que abalava o Cristianismo e abria perspectivas imprevisíveis para o seu desenvolvimento. Foi essa a missão espiritual da Reforma. Sem o florescimento da seara cristã, sem essa floração magnífica do Evangelho, por tôda parte, não poderíamos chegar ao tempo dos frutos e da colheita, que viria mais tarde, quando se cumprisse a Promessa do Consolador.

Na França e na Suíça, Zwinglio e Calvino se incumbiram de dar prosseguimento à Reforma, que se estendeu rapidamente aos Países Baixos e à Escócia. Calvino parece ter sentido ainda mais fundamente que Lutero a necessidade de libertar o Cristianismo da asfixia dos símbolos. Apegou-se, entretanto, ao dogma da predestinação, e seu fanatismo atingiu as raias da brutalidade, com terríveis episódios de violência. Não obstante, sua contribuição resultou no vigoroso surto do liberalismo protestante, iluminado pela influência do criticismo kantiano. Na Inglaterra, a libertação do domínio papal, efetuada por Henrique 8º e consolidada pela rainha Elisabete, não chegou a atingir a profundidade das reformas de Lutero e Calvino. A Igreja Anglicana, dominada pelo soberano nacional, conservou enorme acervo da herança medieval.

De qualquer maneira, a Reforma estendeu-se por tôda parte, deitou raízes na América, e obrigou a Igreja a também se reformar, através do Concílio de Trento, em suas três sessões sucessivas. O movimento da Contra-Reforma apresentou duas faces contraditórias: uma negativa, com a instituição do Santo Ofício, o estabelecimento da Inquisição; outra positiva, com o trabalho educacional da Companhia de Jesus. A primeira face correspondia à indignação do fanatismo ferido; a segunda, à compreensão da inteligência eclesiástica, alertada pela prudência de Erasmo, de que novos tempos haviam surgido e novas aspirações sacudiam vigorosamente os povos. A impetuosidade de Lutero produzira os resultados necessários. O fogo ateadado pelo Cristo se reacendera nos corações, até então amortalhados pela rotina secular. Uma nova terra e um novo céu começavam a aparecer, segundo a previsão apocalíptica. E a partir do século dezoito, o clima estava preparado para o segundo grande passo do Cristianismo, que seria dado com a superação do literalismo: a libertação do espírito. Caberia a Kardec, a serviço do Consolador, libertar da letra que mata o espírito que vivifica.

4. RUPTURA DO ARCABOUÇO LITERAL — A posição do Espiritismo, em face dos textos sagrados do Cristianismo, parece ambígua. Ao mesmo tempo que se apóia nos textos, a doutrina, a partir de Kardec, e por seus mais autorizados divulgadores, também os critica. Nada mais coerente, com a natureza declaradamente racional do Espiritismo, com a sua orientação analítica, e portanto científica. A ambigüidade apontada pelos opositores não é mais do que o uso da liberdade de exame, sem o qual o Espiritismo teria de submeter-se ao dogmatismo literalista, incapaz de libertar, da prisão da letra, o espírito que vivifica. Admitir o absolutismo das Escrituras seria frustrar a evolução do Cristianismo, nos rumos da plena espiritualidade, que constitui ao mesmo tempo a sua essência e o seu destino, o seu objetivo.

O Cristianismo Primitivo aprendera a libertar das escrituras judaicas e o seu conteúdo espiritual, como vemos nas epístolas apostólicas e nos próprios textos evangélicos. Estes textos, por sua vez, apresentam-se na forma livre de anotações, testemunhando a liberdade espiritual o ensino do Cristo, que não se prendia a nenhum esquema literal dotado de rigidez. Não obstante, o

cristianismo medieval construiu um rígido arcabouço literal, no qual prendeu e abafou, sob os demais arcabouços da imensa construção da Igreja, a essência dos ensinamentos cristãos, o seu livre espírito. A Reforma, rompendo os arcabouços da superestrutura, não teve forças para romper o da infra-estrutura, por entender que neste se encontrava a base do Cristianismo. Romper o arcabouço literal seria como destruir os alicerces do edifício.

Era natural que assim acontecesse, pois os reformadores do Renascimento não poderiam ir até as últimas consequências. Primeiro, porque a sua ação estava naturalmente limitada pelas possibilidades da época; e, depois, porque ela se destinava a preparar condições para o novo impulso a ser dado. Somente o reconhecimento das manifestações espíritas, o estudo desses fenômenos e a aceitação racional das comunicações esclarecedoras, dadas por via mediúnica, poderiam levar ao rompimento do arcabouço literal, última forma concreta em que o espírito cristão se refugiava. Podemos compreender o apêgo dos literalistas à “Palavra de Deus”, quando nos lembramos dessa lei de inércia que nos amarra aos velhos hábitos. Melhor ainda o compreendemos, ao pensar na sensação de insegurança que devem ter sentido os reformistas, na proporção em que demoliam os arcabouços do velho e poderoso edifício, no qual por tantos séculos se abrigara a fé de seus antepassados e a deles mesmos.

O Cristo ensinara, com absoluta clareza, segundo as anotações evangélicas, que precisávamos perder a nossa vida, para encontrá-la. “Porque o que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, mas o que a perder por amor de mim, êsse a salvará.” (Lucas, 9º, 24.) Ou ainda: “O que acha a sua vida, a perde; mas o que a perde por minha causa, êsse a acha.” (Mateus, 10º, 39.) A lição individual se aplica no plano coletivo. Os cristãos medievais se apegaram àquilo que consideravam como a sua própria vida: os hábitos religiosos antigos, os formalismos que pareciam dar-lhes segurança. Os cristãos reformistas se apegaram aos textos. Mas, para encontrar a vida, era necessário ainda um último desapêgo, a libertação final, que devolveria ao Cristianismo a sua essência desfigurada pelas amoldagens humanas. O Cristianismo tinha também de ouvir a lição do Cristo: perder a sua vida formal e literal, para encontrá-la em espírito e verdade.

Coube ao Consolador, como o próprio Cristo anunciara, a tarefa de produzir êsse rompimento final. “Em verdade vos digo — anunciou o Espírito da Verdade — que são chegados os tempos em que tôdas as coisas devem ser restabelecidas no seu exato sentido, para dissipar as trevas, confundir os orgulhosos e glorificar os justos.” Em “O Livro dos Espíritos”, nas respostas dadas à pergunta 627, encontramos a mesma afirmação, com maiores esclarecimentos. Não só os textos sagrados do Cristianismo, mas todos os grandes textos sagrados e sistemas filosóficos, afirma o Espírito, “encerram os germens de grandes verdades”, que podem ser libertados, “graças à chave que o Espiritismo fornece”. Na introdução de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, logo nas primeiras linhas, Kardec oferece um exemplo da maneira pela qual o Espiritismo “quebra a noz para tirar a amêndoa”, segundo uma sua expressão. O respeito aos textos não se refere à forma, mas ao conteúdo. O Espiritismo respeita a essência, os ensinamentos contidos na letra, o espírito que nelas se incorpora, e não a própria letra.

Analisando os textos evangélicos, Kardec afirma: “A matéria contida nos Evangelhos pode ser dividida em cinco partes: os atos ordinários da vida do

Cristo; os milagres; as profecias; as palavras que serviram para o estabelecimento dos dogmas da Igreja; e o ensino moral. As quatro primeiras serviram para controvérsias, mas a última subsiste inatacável” Logo mais, esclarece: “Essa parte constitui o objeto exclusivo da presente obra.” A noz foi quebrada e a amêndoa retirada. O arcabouço literal foi rompido, para que o espírito se libertasse da letra.

Os próprios adeptos do Espiritismo, em geral, não percebem a grandeza dessa atitude e lamentam que Kardec não fizesse um estudo minucioso dos textos, analisando vírgula por vírgula. Outros, achando que Kardec fez pouco, preferem embrenhar-se no cipal de “Os Quatro Evangelhos”, de Roustaing, aceitando as mais esdrúxulas interpretações de passagens evangélicas. Tudo por quê? Simplesmente porque continuam “apegados a sua vida”, subjugados pela fascinação da letra, em vez de se entregarem ao espírito dos ensinamentos, que Kardec libertou, num trabalho inspirado e orientado pelas mais elevadas forças espirituais que o nosso mundo já teve a oportunidade de conhecer.

As escrituras são encaradas pelo Espiritismo como elaborações proféticas, ou seja, como produtos mediúnicos das chamadas épocas de revelação. Nessas épocas, que assinalaram os momentos decisivos, ou pelo menos importantes, da evolução humana, as figuras proféticas de Hermes, de Moisés, de Buda, de Maomé, revelaram aos homens alguns aspectos ocultos do processo da vida, ensinando-lhes princípios de orientação espiritual. Todas as escrituras sagradas, por isso mesmo, “encerram os germens de grandes verdades”. Nos livros do Cristianismo, que incluem os livros fundamentais do Judaísmo, êsses germens aparecem de maneira mais acessível a nós, por se dirigirem especialmente ao nosso tempo, através do processo histórico da evolução cristã.

É nesse sentido que o Espiritismo respeita as escrituras, e nelas se apóia, para confirmar a sua própria legitimidade, mas a elas não se escraviza. Pelo contrário, o Espiritismo recebe as escrituras como um acervo cultural, do qual retira as energias criadoras, as forças vitais condensadas em suas formas, para reelaborá-las em novas expressões de espiritualidade. É assim que o Cristianismo se liberta e se renova, na expansão de suas mais profundas e poderosas energias, para libertar e renovar o mundo.

8

A INVASÃO ESPIRITUAL ORGANIZADA

1. O CICLO DO FORMALISMO — Para bem compreendermos o processo de libertação das energias vitais do Cristianismo, através do Espiritismo, precisamos traçar rapidamente o esquema do formalismo cristão. Em primeiro lugar, temos a prédica do Cristo, que, como já vimos, era inteiramente livre de formalismos, realizada nas margens do lago de Genezaré, nas estradas, nas ruas, nas praças e nos pátios do Templo de Jerusalém, ou nas próprias tribunas das sinagogas. Em segundo lugar, a tentativa apostólica de formalizar os ensinamentos, enquadrando-os no sistema judaico. E o caso da exigência de circuncisão dos novos adeptos, de oferta de sacrifícios no templo, de aplicação do batismo, e assim por diante. Em terceiro lugar, a formalização medieval do Cristianismo, que acabou por se enquadrar na sistemática religiosa das antigas ordens ocultas, por submeter-se aos ritos, ao aparato litúrgico e às formas mágicas (sacramentais) dos cultos pagãos. Em quarto lugar, a libertação do formalismo, iniciada pela Reforma, e que vem completar-se no Espiritismo.

Esse esquema, limitado ao Cristianismo, enquadra-se num esquema mais amplo, que abrange todo o processo religioso da humanidade, em seus mais variados aspectos. Vejamos esse esquema maior, em sua amplitude universal. Primeiro, temos o mediunismo primitivo, em que as relações entre o homem tribal e os espíritos se processavam de maneira natural, espontânea, sem necessidade de formalidades especiais, pelo surto inevitável da mediunidade entre os selvagens. Depois, temos a formalização rudimentar dessas relações, entre os próprios selvagens, que deram início ao culto dos espíritos, seguindo os preceitos da reverência tribal aos caciques e pagés. Assim, a formalização começou na própria era primitiva, no horizonte tribal. Mas só mais tarde iria tomar aspectos definidos, no processo do desenvolvimento da vida social.

Partimos, portanto, da liberdade mediúnica da vida tribal, para um segundo estágio, que é o da formalização do culto familiar, no horizonte agrícola, com a instituição progressiva do culto dos ancestrais. O terceiro passo é a criação dos sistemas oraculares, no horizonte civilizado, quando o culto dos ancestrais se amplia e se complica, para servir à comunidade, à cidade. O quarto estágio é o da sistematização das grandes religiões, com seu formalismo demasiado complexo, apoiado em complexas formulações teológicas, em minuciosa racionalização teórica. O quinto passo, aquele que estamos dando no momento, através do Espiritismo, é o da volta à liberdade primitiva, com o rompimento dos formalismos religiosos de qualquer espécie.

Quando o Cristo anunciou, à mulher samaritana, que um dia os verdadeiros adoradores de Deus o adoram em espírito e verdade, sem necessidade de se dirigirem ao Templo de Jerusalém ou ao Monte Garazin, nada mais fez do que prever a seqüência do desenvolvimento histórico do processo religioso. O Cristo sabia, não em virtude de poderes misteriosos, mas em conseqüência de sua natural elevação espiritual, que a evolução religiosa levaria o homem à libertação dos formalismos asfixiantes do culto exterior. Sabia também, como os grandes filósofos do passado sabiam outras muitas coisas, que o seu próprio ensino seria formalizado, asfixiado nas formas do culto, deturpado, para afinal ser libertado e restabelecido.

Vemos assim que o Espiritismo, ao apresentar-se, na forma de Consolador Prometido, de Espírito da Verdade, de Paráclito anunciado pelo Cristo, não

precisa de justificações teológicas ou formais. Sua justificação está no próprio desenvolvimento do processo histórico da evolução religiosa. Conforme ao símbolo hindu da evolução, que a Sociedade Teosófica adotou no seu emblema, — uma cobra em círculo, mordendo a ponta da cauda — o Espiritismo volta à liberdade de relações mediúnicas da era primitiva, enriquecido com a experiência e o conhecimento das leis espirituais. O que leva os religiosos formalistas a não aceitarem o Espiritismo como o Consolador é o preconceito formal, êsse mesmo preconceito que levou os judeus formalistas a rejeitarem o Cristo como Messias. Se êsses religiosos conseguissem compreender o processo religioso em sua estrutura cíclica de evolução, não se perderiam em dúvidas de natureza mística, diante de uma realidade natural e històricamente evidente.

As relações mediúnicas naturais da era primitiva, quando homens e espíritos conviviam na natureza, eram possíveis diante da naturalidade da mente primitiva. Mas a evolução é um processo de enriquecimento. Os homens, ao se civilizarem, complicaram sua mente, perderam-se no dédalo dos raciocínios e das suposições, afastaram-se da naturalidade primitiva. Os espíritos, identificados como sêres de outra espécie, assumiram, cada vez mais, papel misterioso no quadro da natureza. Tudo isso era necessário, pois a evolução exige a seqüência de etapas que vimos acima. Uma vez, porém, enriquecida a mente, desenvolvida em seus poderes de abstração e de penetração, o homem pode voltar, com conhecimento das leis naturais, à naturalidade primitiva. É por isso que, no Espiritismo, as relações entre homens e espíritos se processam com naturalidade, livres das complicações já agora inúteis do culto, do formalismo religioso.

2. LIBERTAÇÃO DAS FÔRÇAS VITAIS — A transmissão da cultura se processa através de fases cíclicas. Primeiro, as fôrças vitais, as energias criadoras, emanadas do espírito, se projetam nas formas materiais e nelas se condensam. Depois, essas fôrças se libertam, para enriquecer o espírito. Melhor compreenderemos isto, se tomarmos o exemplo concreto de uma obra literária. As energias criadoras do autor se projetam e se condensam nos capítulos de um livro. O leitor as liberta, ao ler e estudar a obra. As energias libertadas enriquecem o espírito do leitor e poderão sugerir-lhe novas atividades mentais, produzindo a criação de nova obra. Temos assim os ciclos de criação e transmissão da cultura.

Estudando minuciosamente êsse processo, em seu ensaio sôbre “As Ciências da Cultura”, Ernest Cassirer mostra-nos o exemplo do mundo clássico, cujas fôrças vitais foram condensadas nas obras da cultura greco-romana e posteriormente libertadas pelo Renascimento, para a fecundação do mundo moderno. A religião, que é um processo cultural, desenvolve-se de acôrdo com êsse mesmo sistema. Quando tratamos, portanto, da libertação das fôrças vitais do Cristianismo, através do Espiritismo, não estamos inventando nenhuma novidade. Nem foi por outro motivo que Emmanuel classificou o Espiritismo de Renascença Cristã.

As fôrças vitais do judaísmo, projetadas e condensadas nas Escrituras e na Tradição Judaica, foram libertadas pelo Cristianismo, que as reelaborou em novas formas de expressão religiosa. Essas novas formas, por sua vez, se projetaram e condensaram nos Evangelhos e na Tradição Cristã. O Espiritismo as desperta, liberta e renova, para reelaborá-las em novas formas. Entretanto,

como as novas formas espirituais devem ser livres, em virtude da evolução humana, elas se apresentam quase irreconhecíveis, perante os cristãos formalistas. A codificação de Allan Kardec é repudiada pelos cristãos, da mesma maneira que a codificação evangélica o foi pelos judeus.

Esse problema do repúdio das novas formas não é privativo do processo religioso. Em todo o desenvolvimento cultural, êle sempre está presente. É o caso, por exemplo, do repúdio das velhas gerações ao modernismo, às inovações dos hábitos e costumes. É o mesmo caso do repúdio da poesia e da pintura modernas pelos poetas e músicos apegados às formas clássicas. Quando Hegel descreveu a evolução da idéia do Belo através das formas materiais, colocou precisamente êsse problema. O poeta Rabindranah Tagore declara, em suas memórias, que espantou-se com as regras do canto no mundo ocidental, por achá-las demasiado livres. Estava habituado à doçura monótona das canções hindus, e repelia os exageros guturais da nossa ópera.

No processo de desenvolvimento do Cristianismo, o Velho Testamento, as antigas escrituras judaicas, representam a arte oriental do estudo de Hegel. Os Evangelhos são a condensação clássica, equilibrada, das energias vitais do judaísmo, libertas e reelaboradas. A codificação de Allan Kardec é a libertação romântica dos moldes clássicos. Em Kardec o espírito rompe o equilíbrio clássico dos Evangelhos, para se lançar acima do plano das formas e encontrar o plano da vida. Isso não quer dizer que o Cristo fôsse formalista. Pelo contrário, já vimos que todo o seu ensino e toda a sua ação se desenvolveram no plano vital, superando as formas. Acontece que os homens do seu tempo não estavam em condições de entendê-lo, como êle mesmo declarou, e somente na época de Kardec se tomou possível a libertação vital dos seus ensinos.

Ao atingir a fase de libertação vital, o Cristianismo volta naturalmente às suas origens. Os ensinos de Cristo, deformados ou velados pela vestimenta formal, retomam a sua vitalidade original. Da mesma maneira por que o Cristo podia confabular com os espíritos no Monte Tabor ou no Horto das Oliveiras, sem a mediação de sacerdotes ou de ritos especiais, os cristãos libertos podem hoje confabular com os seus entes queridos, os seus guias espirituais, e até mesmo com aquêles espíritos ainda perturbados pela própria inferioridade — como o Cristo também o fêz — sem nenhuma espécie de ritual ou de formalismo religioso. O processo natural de relações, entre os espíritos e os homens, restabelece-se na atualidade.

Claro que êsse restabelecimento tem de ser repellido pelos que continuam apegados aos sistemas formais do passado. Um cristão que se habituou à idéia da 'natureza sobrenatural dos espíritos não pode ver, sem horror, a naturalidade das relações mediúnicas. Por outro lado, a concepção do sagrado, alimentada longamente na tradição cristã, em oposição ao profano, faz que os cristãos formalistas se horrorizem com a possibilidade de relações com os mortos. Mesmo algumas pessoas de vasta cultura mostram êsse escrúpulo. Thomas Mann, o grande escritor alemão, admitiu a realidade do fenômeno de materialização mediúnica, mas entendeu que ele representava uma violação da natureza sagrada da morte. Outros pesquisadores, inclusive cientistas, ao verem que os espíritos podem romper o silêncio sagrado, o mistério do fímulo, abandonaram suas pesquisas. O formalismo religioso tem o seu poder, e o exerce até mesmo sobre aquêles que parecem libertos de preconceitos religiosos.

Exatamente por isso, o Espiritismo só pôde surgir em meados do século dezenove, depois de amplo desenvolvimento das ciências, que permitiram a criação de um clima mental mais arejado no mundo. As ciências restabeleceram a idéia do natural para todos os fenômenos, libertando os homens do temor do sobrenatural. Os fenômenos espíritas, encarados como naturais, puderam ser estudados em sua verdadeira natureza. Com isso, as forças vitais do Cristianismo, que emergiam da própria naturalidade das relações mediúnicas, puderam ser libertadas.

3. A VOLTA AO NATURAL — Partindo do natural, os homens construíram na terra o seu mundo próprio, artificial. O desenvolvimento da inteligência humana, cuja característica é o pensamento produtivo, tinha forçosamente de levar os homens pelos caminhos da abstração mental, e conseqüentemente do formalismo. O mundo humano é feito de convenções. Sempre que essas convenções contrariam as leis naturais, surge o conflito entre o homem e a natureza. Uma das soluções encontradas para êsse conflito foi a concepção do sobrenatural. Graças a ela, os homens puderam manter-se ilusoriamente seguros no seu mundo convencional. Mas a finalidade do convencionalismo, e conseqüentemente do formalismo, não é distanciar o homem da natureza, e sim facilitar a sua adaptação a ela. Por isso, mais hoje, mais amanhã, o homem teria de voltar ao natural, destruindo pouco a pouco os excessos de convencionalismo, os exageros perniciosos do seu artificialismo.

O sobrenatural não é, como querem os filósofos materialistas, uma fuga ao real, mas apenas uma deturpação do natural. Os espíritos não foram inventados, como já vimos em estudos anteriores. Quando os homens primitivos encontravam nas selvas os fantasmas de seus antepassados, não estavam sonhando, nem sofrendo alucinações, e muito menos formulando abstrações que suas mentes rudimentares ainda não comportavam. O que acontecia era bem mais simples, como simples sempre são os processos da natureza. Eles apenas se defrontavam com espíritos, que vinham a êles sem a interferência de práticas mágicas ou de ritos sacerdotais, por força das leis da natureza.

Temos na Idade Média a fase mais aguda de artificialização da vida humana. E isso tanto vale para o medievalismo europeu, quanto para os demais. Nem é por outro motivo que se considera a Idade Média a fase oriental do Ocidente. Porque as grandes civilizações orientais foram também o resultado de condensações do formalismo. De tal maneira o formalismo europeu se condensou no período medieval, que o sobrenatural se transformou em instrumento de poder absoluto, nas mãos das classes sacerdotais e aristocráticas. O clérigo e o nobre dispunham do poder mágico dos símbolos, e dominavam o mundo. Os espíritos se tornaram propriedade das classes dominantes, e as classes inferiores sofreram a asfixia espiritual do poder convencional. Tôda manifestação espiritual ocorrida entre o povo estava condenada. Os médiuns eram bruxos e deviam ser torturados ou queimados.

Os excessos do formalismo, tanto social como religioso, teriam de chegar, como realmente chegaram, a um ponto máximo de condensação. E quando atingiram êsse ponto, como acontece com os minerais radioativos, começaram a libertar as próprias energias. Estão em êrro aquêles que pensam que as comunicações mediúnicas só ocorreram de maneira intensa em meados do século dezenove, dando origem ao Espiritismo. Talvez tenham ocorrido em

maior número na Idade Média. Os espíritos se manifestavam por toda parte, provocando os horrorosos processos contra os bruxos, de que os arquivos da justiça eclesiástica estão cheios. Asfixiada a mediunidade natural, pela proibição clerical, pela condenação das autoridades e da Igreja, os médiuns eram dominados por entidades rebeldes, que desejavam, a todo custo, romper o círculo de ferro das proibições. A mediunidade irradiava por si mesma, na crosta mineral das condensações do formalismo. As celas dos conventos e dos mosteiros se transformaram em câmaras mediúnicas, que antecipavam as câmaras de tortura.

Conan Doyle entendeu que se tratava de “casos esporádicos, de extraviados de uma esfera qualquer”. Espíritos extraviados, que mergulhavam na terra e provocavam as tragédias mediúnicas. Na verdade, não eram extraviados, mas espíritos apegados à terra, ligados à vida humana, sintonizados com a esfera dos homens, e que legitimamente reivindicavam o seu direito de comunicação. As leis naturais reagem contra o artificialismo das convenções religiosas. Quanto mais se queimavam os bruxos, mais eles surgiam, no próprio seio das ordens religiosas. Tornou-se necessário admitir-se a realidade de algumas visões, de algumas comunicações, e intensificar-se a aplicação do exorcismo, para afastar os demônios dos conventos, evitando a ceifa exagerada de vidas humanas. Mas isso não impediu que os demônios intensificassem suas manifestações, ostensivas ou ocultas, gerando as numerosas formas de heresias que a inquisição teve de liquidar a ferro e fogo, num desmentido flagrante aos ensinamentos cristãos de fraternidade universal.

Os próprios horrores da luta formalista contra a natureza deveriam, entretanto, provocar as reações libertárias que se acentuariam nos fins da Idade Média, abrindo perspectivas para o mundo moderno. Os homens teriam de reconhecer os exageros de seu artificialismo, e buscar novamente a natureza. Nessa busca, poderiam desviar-se para outro extremo, entregando-se excessivamente à natureza exterior, esquecidos de sua própria natureza interior, a humana ou espiritual. Foi praticamente o que se deu no mundo moderno, com os exageros cientificistas em que ainda nos perdemos. Para corrigir um exagero, entretanto, era necessário o outro. Somente o desenvolvimento científico, segundo assinala Kardec em “A Gênese”, poderia libertar a mente humana dos fantasmas teológicos e prepará-la para enfrentar de maneira positiva a realidade da sobrevivência humana, em sua simplicidade natural.

A volta à natureza começou pelo exterior, no campo dos fenômenos. A investigação científica mostrou o absurdo dos convencionalismos dominantes, fulminou as superstições seculares. O século dezoito, considerado o século de ouro da ciência, já prenunciava o advento do Espiritismo. Um nobre sueco, Swedenborg, um dos homens mais sábios da época, desenvolveu a própria mediunidade, e o romancista Honoré De Balzac, muito antes da codificação, tornou-se médium curador ou médium “passista”, como hoje dizemos. Os espíritos já não eram encarados como deuses ou demônios, mas como seres humanos desprovidos de corpo material.

4. UMA INVASÃO ORGANIZADA — A volta do homem à natureza, após o domínio do convencionalismo medieval, começou pelo exterior, mas tinha de atingir o interior. A observação dos fenômenos físicos, revelando as leis do mundo material, levaria necessariamente ao encontro dos fenômenos

psíquicos. O caso das Irmãs Fox, em Hydesville, EE. UU., oferece-nos um exemplo típico desse processo. Primeiro, os “raps”, os sinais físicos, materiais, que suscitaram a atenção e a investigação de curiosos e homens de cultura. Depois, o intercâmbio, através dos sinais físicos, com as entidades psíquicas que os provocavam. Desde bem antes de Hydesville, os espíritos já vinham provocando preocupações em toda parte. Ernesto Bozzano conta o caso de Jonathan Koons, que construiu no quintal de sua casa uma câmara espírita. Ao contrário das celas conventuais, esta câmara não antecipava nenhuma tortura. Construída na América, filha da Reforma, em ambiente livre, a câmara espírita de Koons prenunciava o advento de uma nova era.

Comparando as ocorrências mediúnicas da Idade Média com as dos séculos dezoito e dezenove, Conan Doyle chama a estas últimas de “uma invasão organizada”. No período medieval, e mesmo depois, as manifestações não seguiam uma diretriz segura. Os médiuns foram sacrificados aos milhares, inutilmente. Daí sua conclusão de que eram espíritos “extraviados de uma esfera qualquer”. Nos dois últimos séculos, pelo contrário, as manifestações parecem seguir um grande plano, articuladas entre si. De Swedenborg, cuja mediunidade se desenvolve em 1744, a Edward Irving, o pastor escocês, em cuja igreja se verifica, em 1831, um surto alarmante do dom de línguas, até o episódio curioso dos “shakers”, na Califórnia, em 1837, e depois o caso de Hydesville, há toda uma seqüência de manifestações, que prepararam o advento do Espiritismo. Conan Doyle chega mesmo a notar que a invasão é precedida dos “batedores”, das patrulhas de reconhecimento ou de preparação do terreno.

O caso dos “shakers” justifica essa tese. Eram emigrados ingleses de uma seita protestante, que se localizaram na Califórnia. Nada menos de sessenta grupos, formando um grande acampamento, que em 1837 foram surpreendidos por uma invasão de espíritos. Estes penetravam nas casas e se apossavam dos médiuns, promovendo ruidosas manifestações, que duraram sete anos consecutivos. Manifestavam-se como índios pele-vermelha, e enquanto demonstravam aos “shakers” a possibilidade do intercâmbio com o mundo espiritual, eram por estes evangelizados. Entre os “shakers” havia um homem culto, Mr. Elder Evans, que relatou os fatos. Certo dia, os índios anunciaram que iam partir. Despediram-se, advertindo que voltariam mais tarde “para uma invasão do mundo”. Quatro anos depois, em 1848, ocorriam as manifestações de Hydesville, com as Irmãs Fox. Os índios haviam dito a Mr. Evans que fôsse até lá, e o pastor obedeceu, estabelecendo assim a ligação terrena entre os dois fatos espirituais.

Mais curioso ainda o que aconteceu com outro precursor do Espiritismo nos Estados Unidos, André Jackson Davis, cuja mediunidade se desenvolveu em 1844. Conan Doyle, comentando o fato, e referindo-se às obras de Davis, que ainda hoje constituem um roteiro para os espíritas norte-americanos, acentua: “Ele começou a preparar o terreno, antes que se iniciasse a revelação.” A 31 de março de 1848, Davis escreveu no seu diário: “Esta madrugada um sôpro quente passou pela minha face e ouvi uma voz suave e forte dizer:

Irmão, um bom trabalho foi começado. Olha, surgiu uma demonstração viva! — Fiquei pensando o que queria dizer essa mensagem. Ora, exatamente nessa madrugada começavam os fenômenos da casa da família Fox, com as filhas do metodista John Fox, que marcariam o início das investigações espíritas no mundo.

Como se vê, a tese da “invasão organizada” não é gratuita. Tem bom fundamento histórico, e poderíamos dizer, bom fundamento profético, ou mediúnico. Os “batedores”, ou batalhões de reconhecimento, realizaram primeiramente suas incursões, preparando terreno. Os anunciadores, como Emmanuel Swedenborg, Edward Irving, Jackson Davis, realizaram o papel dos profetas bíblicos. E Davis, particularmente, o de João Batista, o precursor, anunciando o advento do Consolador. A seguir, a invasão organizada realizou-se com pleno êxito, sacudindo a terra de um extremo a outro, durante dez anos. De 1848 a 1858, os fenômenos mediúnicos agitaram o mundo, provocando a atenção dos sábios e aturdindo os teólogos. Em 1854, o Prof. Hypollite Léon Denizart Rivail tinha a sua atenção despertada para as mesas-girantes, que então pululavam em Paris e em tôda a França. E em 1857 já dava a público a obra fundamental da codificação espírita, “O Livro dos Espíritos”, alicerce inabalável da nova revelação, obra básica do Espiritismo.

Mais tarde, em 1868, ao publicar “A Gênese”, o Prof. Rivail, já então Allan Kardec, diria: “Importante revelação se processa na época atual e nos mostra a possibilidade de nos comunicarmos com os sêres do mundo espiritual. Não é nôvo, sem dúvida, êsse conhecimento, mas ficara até os nossos dias, de certo modo, como letra morta, isto é, sem proveito para a humanidade. A ignorância das leis que regem essas relações o abafara sob a superstição. O homem era incapaz de tirar, dêsses fatos, qualquer dedução salutar. Estava reservado à nossa época desembaraçá-los dos acessórios ridículos, compreender-lhes o alcance, e fazer surgir a luz destinada a clarear o caminho do futuro.” (“A Gênese”, Cap. 1, vers. 11.) Já nessa época a invasão organizada triunfara plenamente. O mundo conhecia uma nova doutrina, que oferecia aos homens o caminho de retôrno à espiritualidade.

9

ANTECIPAÇÕES DOCTRINARIAS

1. A NEBULOSA DE SWEDENBORG — O Espiritismo formou-se, como uma estrela, no seio de uma nebulosa. É parte de uma verdadeira galáxia, que se estende pelo infinito, a partir dos mundos inferiores, até os mais elevados. Certamente, nos perderíamos, se quiséssemos examinar toda a extensão da galáxia, toda a complexidade de doutrinas e teorias que precederam o Espiritismo. Somos forçados, por isso mesmo, a limitar a nossa ambição, procurando o foco mais próximo da sua elaboração. Esse foco, segundo o entendeu Conan Doyle, é a doutrina de Emmanuel Swedenborg. Uma verdadeira nebulosa doutrinária, em que os elementos em fusão nos aturdem, mas de cujo seio partem os primeiros raios, nítidos e incisivos, de uma nova concepção da vida e do mundo.

Ao tratar dos fatos que provocaram o desencadear do movimento espírita, Conan Doyle referiu-se aos “batedores” ou as “patrulhas de vanguarda”, que prepararam o terreno para a “invasão espiritual organizada” do nosso mundo. Do ponto de vista doutrinário, encontramos também os “batedores” ou preparadores do terreno. O primeiro deles, que realmente se abalança a elaborar uma doutrina, estribado em sua fabulosa cultura e sua poderosa inteligência, é Swedenborg. Conan Doyle o chama de “pai do nosso novo conhecimento dos fenômenos sobrenaturais”. Tendo sido um dos homens mais cultos da sua época, dotado de grande inteligência e de mediunidade polimorfa, esse vidente sueco antecipou, de maneira confusa, a elaboração da Doutrina dos Espíritos.

Ao contrário de Kardec, que começou pela observação científica dos fenômenos mediúnicos, Swedenborg se inicia como um antigo profeta, recebendo uma revelação divina. Foi em abril de 1744, em Londres, que a revelação se verificou. Não obstante a natureza física do primeiro fenômeno por ele descrito, com evidente emanção de ectoplasma, não foi esse aspecto o que lhe interessou. Outro, mais importante, lhe chamava a atenção, e ele mesmo o descreveu com as seguintes palavras: “Uma noite o mundo dos espíritos, céu e inferno, se abriu para mim, e nele encontrei várias pessoas conhecidas, em diferentes condições. Desde então o Senhor abria diariamente os olhos do meu espírito para que eu visse, em perfeito estado de vigília, o que se passava no outro mundo, e pudesse conversar, em plena consciência, com os anjos e os espíritos.”

A atitude profética de Swedenborg é indiscutível. Diante dos fenômenos, esse homem extraordinário, dotado de vastos conhecimentos em física, química, astronomia, zoologia, anatomia, metalurgia e economia, além de outros ramos das ciências pelos quais se interessava, não se coloca em posição de crítica e observação, mas de passiva aceitação. Considera-se eleito para uma missão espiritual, senhor de uma revelação pessoal, e portanto incumbido, como Moisés ou Maomé, de ensinar enfática e dogmáticamente o que lhe era revelado. Atitude completamente diversa da assumida por Kardec, que não se julgava um profeta, mas um pesquisador, um rigoroso observador dos fatos, dos quais devia racionalmente deduzir a necessária interpretação.

A primeira elaboração teórica de Swedenborg não foi, portanto, filosófica nem científica, mas teológica. Chegou a construir uma complicada interpretação da Bíblia, através de um sistema de símbolos, dizendo-se o único

detentor da verdade escriturística, que penetrava com o auxílio dos anjos. Essa pretensão o levou naturalmente à convicção da infalibilidade. Suas explicações deviam ser aceitas como lições indiscutíveis. Swedenborg via o mundo espiritual, conversava com os espíritos, recebia instruções diretas, e por isso se julgava capaz de tudo explicar, sem maiores preocupações. Tornou-se um místico, distanciado da experiência científica a que se dedicava anteriormente.

Essa curiosa posição de Swedenborg o transforma num elo entre dois períodos da evolução espiritual do homem. De um lado, temos o horizonte profético, carregado de misticismo, impondo-lhe o seu pêso. De outro lado, o horizonte civilizado, que lhe abre suas perspectivas, em direção ao horizonte espiritual. O vidente sueco permanece nos limites desses dois mundos. Através da sua teologia, firma-se no passado, e através de sua doutrina das esferas, que formulará a seguir, projeta-se ao futuro. Escrevia em latim os seus livros complicados, mas, apesar disso, apresentava uma visão nova do problema espiritual. Não se contentou em formular uma doutrina, e fundou uma religião, apoiada nas seguintes obras: “De Creio et Inferno exaudit et visis”, Nova Jerusalém” e “Arcana Crelestia”.

O que faz Swedenborg um precursor doutrinário do Espiritismo é a sua posição em face do mundo espiritual, que êle considera de maneira quase positiva. Após a morte, os homens vão para êsse mundo, e não são julgados por tribunais, mas por uma lei que determina as condições em que passarão a viver, em planos superiores ou inferiores, nas diferentes “esferas” da espiritualidade. Anjos e demônios nada mais eram, para êle, do que seres humanos desencarnados, em diferentes fases de evolução. Suas descrições do mundo espiritual assemelham-se bastante às que encontramos nas comunicações dadas a Kardec ou recebidas atualmente pelos nossos médiuns, O Inferno não era lugar de castigo eterno, mas plano inferior, de que os espíritos podiam subir para os mais elevados, purificando-se. A terra, um mundo de depuração espiritual.

Uma importante lição devemos tirar, entretanto, da vida e da obra de Swedenborg: a de que o Espiritismo está certo ao condenar a formulação de teorias pessoais pelos videntes, e encarecer a necessidade da metodologia científica, para verificação da verdade espiritual. Swedenborg foi o último dos reveladores pessoais, e abriu perspectivas para a nova era, que devia surgir com Kardec. Não é a sua interpretação dos fatos o que vale em sua obra, mas os próprios fatos, posteriormente confirmados pela observação e a experimentação espíricas, oferecendo aos homens uma concepção nova da vida presente e da vida futura.

2. RESTOS DE NEBULOSA — Considerando a doutrina de Swedenborg como uma nebulosa, na qual encontramos a solidificação de um pequeno núcleo, que pode ser tomado como uma antecipação da Doutrina dos Espíritos, não devemos esquecer-nos de que aquela nebulosa fazia parte de um vasto sistema, de toda uma galáxia. Podemos dizer que na imensa galáxia das doutrinas espiritualistas, que se estendem ao longo da evolução espiritual do homem, a nebulosa de Swedenborg marca o primeiro momento da condensação, para que possa formar-se a estrêla do Espiritismo, no mundo moderno. Formada a estrêla, entretanto, a nebulosa não desaparece. Continuam no espaço os seus restos, muitas vezes empanando o próprio brilho da estrêla nascente.

Ninguém explicou melhor esse processo do que Allan Kardec, no primeiro tópico da “Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita”, ao lançar a palavra Espiritismo, como o neologismo francês que passaria a designar a nova concepção do mundo. De maneira sintética, esclarece o codificador: “Como especialidade, o Livro dos Espíritos contém a Doutrina Espírita; como generalidade, liga-se ao Espiritismo, do qual apresenta uma das fases.” Essa fase é precisamente a que apontamos acima, como a de consolidação de uma estrela, de um núcleo positivo de espiritualismo, no seio da imensa nebulosa.

O que faz do Espiritualismo uma galáxia de nebulosas, é a sua própria origem, as condições históricas do seu aparecimento e desenvolvimento. Do homem primitivo ao homem civilizado há toda uma gradação intelectual, moral e psíquica, assinalando os sucessivos aumentos de capacidade de compreensão do espírito humano. As doutrinas espiritualistas, indispensáveis à evolução espiritual, e formando, mesmo, parte dessa evolução, apresentam as características dos diversos períodos em que surgiram. Quanto mais próximas do mundo primitivo, mais confusas, carregadas de animismo, fetichismo e magia. Quanto mais aproximadas do mundo civilizado, avançando para o horizonte-espiritual, mais racionalizadas, com disciplinação racional dos próprios resíduos mágicos.

As mais vigorosas dessas doutrinas são as que provêm do horizonte-profético, ligadas ao processo das profecias ou revelações pessoais, e que resultaram nas chamadas religiões positivas do horizonte-civilizado. O caráter pessoal dessas doutrinas, seu sentido explicativo, sua função didática, conferem-lhes o tom dogmático, que as torna inadequadas na era científica. Essa inadequação ocasionou o desprestígio do Espiritualismo, que o progresso das ciências relegou ao plano das superstições. Diante da “clareza e distinção” cartesianas das ciências, a confusão e o dogmatismo das religiões e das doutrinas ocultistas, bem como as suas cargas hereditárias de fetichismo e magia, tomavam o Espiritualismo, perante as elites culturais, um simples amontoado de resíduos primitivos.

O Espiritismo representa o momento em que o Espiritualismo, superando as fases mágicas do seu desenvolvimento, atinge o plano da razão, define-se num esquema cartesiano de “idéias claras e distintas”. É a isso que chamamos a estrela que saiu da nebulosa. Kardec explica, em “A Gênese”, que o Espiritismo tem, “por objeto especial, o conhecimento das leis do princípio espiritual”. E acrescenta: “Como meio de elaboração, o Espiritismo se utiliza, como as ciências positivas, do método experimental.” Essa atitude permitiu-lhe, ainda segundo expressões do codificador: “enfrentar o materialismo no seu próprio terreno e com as suas mesmas armas”. Foi, portanto, o Espiritismo, como doutrina moderna e de espírito eminentemente científico, o processo de restauração do prestígio perdido do Espiritualismo, diante do avanço das Ciências.

Poucos adeptos do Espiritismo, ainda hoje, apesar dos ensinamentos, das explicações e das advertências de Kardec a respeito, compreendem essa posição da doutrina. Por isso, muitos adeptos se deixam empolgar pelos restos de nebulosa que ainda procuram empanar o brilho da doutrina, através de comunicações mediúnicas de teor profético, muitas vezes tipicamente apocalíptico, que surgem a todo instante no movimento doutrinário. É natural o aparecimento constante e insistente dessas pretensas reformulações doutrinárias. Elas correspondem à permanência, determinada pela lei de

inércia, de mentes encarnadas e desencarnadas, no plano do pensamento mágico do passado. Essas mentes se sintonizam no processo de comunicação mediúnic, repetindo inadequadamente, em nossa época, os processos “reveladores” do horizonte-profético.

As “verdades novas” que essas comunicações mirabolantes pretendem transmitir, são aquelas mesmas afirmações dogmáticas que causaram o desprestígio do Espiritualismo no passado. Nada têm de novo, portanto. Pelo contrário, carregam apenas o ranço do antigo profetismo, carregado de magia e misticismo. De certa maneira, e às vezes, mesmo, de maneira direta, são resíduos da Nebulosa de Swedenborg, ainda capazes de fascinar os adeptos que não se contentam com a chamada “frieza científica” do Espiritismo. Seria bom lembrarmos a êsses adeptos que essa “frieza” não é suficientemente fria para ser aprovada pelos cientistas, que não se cansam de condenar a “crendice” e o “religiosismo” da ciência espírita. Como se vê, essa ambivalência da posição doutrinária, acusada ao mesmo tempo pelo passado e pelo presente, confirma a sua natureza de marco divisório na evolução do Espiritualismo e de momento de síntese no processo do conhecimento.

Como estrela que surgiu da nebulosa, o Espiritismo não pode conter os elementos infusos daquela. Atentemos para estas palavras de Kardec, ainda do primeiro capítulo de “A Gênese”, para compreendermos melhor a natureza do Espiritismo: “Fatos novos se apresentam, que não podem ser explicados pelas leis conhecidas. Ele os observa, compara, analisa, e, remontando dos efeitos às causas, chega à lei que os rege; depois, deduz as suas conseqüências e busca as suas aplicações úteis.” Meditando sobre estas palavras, o estudante compreenderá a razão porque o Espiritismo não pode endossar as comunicações mirabolantes, que o fariam retroceder ao seio da nebulosa, tirando-lhe a fôrça e o prestígio que o sustentam no mundo atual, como um reduto espiritualista que desafia e repele o materialismo, no mesmo terreno em que êste opera, e com as suas próprias armas.

3. O PRECURSOR AMERICANO — Considerando a obra de Swedenborg como uma antecipação doutrinária do Espiritismo, — no seu aspecto histórico, e como “nebulosa doutrinária”, segundo já acentuamos — temos de estabelecer uma ligação entre ela e a obra do médium norte-americano Andrew Jackson Davis. Enquanto Swedenborg era um sábio, Davis era semi-analfabeto, e além do mais, “fraco de corpo e mentalmente pobre”, como assinala Conan Doyle. Apesar dessa contradição, Davis foi o continuador de Swedenborg e o precursor americano do Espiritismo. E êsse fato é tanto mais importante, exatamente pela contradição que encerra. Ela demonstra, com absoluta clareza, que o espírito domina a matéria, e que o próprio conceito científico de paralelismo psico-fisiológico fica abalado, diante do impacto das manifestações espíritas.

Andrew Jackson Davis está distanciado de Emmanuel Swedenborg não apenas no espaço e no plano mental. Há entre êles a distância exata de um século, e além dessa distância temporal, também a que já assinalamos no plano da cultura intelectual. Em relação ao tempo, há esta curiosidade a anotar: Swedenborg desenvolve seus poderes mediúnicos em abril de 1744, e Davis em março de 1844. De um a outro, saltamos exatamente de meados do século dezoito a meados do dezenove. Mas não damos o salto sozinhos, porque o espírito de Swedenborg nos acompanha. Realmente, na tarde de 6 de março

de 1844, Davis é arrebatado, em estado de transe mediúnico, para as montanhas de Catskill, a cerca de quarenta milhas de sua casa, na cidadezinha de Poughkeepsie, para receber instruções espirituais. Quem são os instrutores? Um deles é Galeno, o médico grego, e o outro é Swedenborg, segundo declara Davis em sua autobiografia. Como vemos, um curioso episódio, que repete na América o encontro do Messias, no Tabor, com os espíritos de Elias e Moisés.

Mas Davis não está ligado apenas a Swedenborg. Ele se apresenta, na História do Espiritismo, como um poderoso elo mediúnico, que sustenta a unidade do processo doutrinário. No passado, êle se liga com o vidente sueco, mas no futuro vai ligar-se com as irmãs Fox e Kardec. Quatro anos depois do encontro com Swedenborg, vemo-lo escrever no seu diário as anotações referentes à voz que lhe anuncia os fatos de Hydesville. Ora, como êstes fatos se ligam diretamente ao trabalho de Kardec, Davis também se liga a esse trabalho. A falta de visão de conjunto tem levado muitas pessoas a considerarem Davis um caso à parte. Chegou-se mesmo a propor a tese da existência de um “espiritismo americano”, iniciado por Davis, em oposição ao “espiritismo europeu” de Allan Kardec. Mas os fatos históricos e as ligações mediúnicas são de tal ordem, que tôdas essas proposições nasceram condenadas ao olvido. A unidade do processo histórico se evidencia nas poderosas ligações espirituais dos fatos mediúnicos. Davis é um elo, jamais um caso isolado, pois a humanidade é uma, e a fase das revelações parciais já ficou muito para trás.

A série de livros de Davis, intitulada “Filosofia Harmônica”, teve mais de quarenta edições nos Estados Unidos. A esta série seguiu-se, nos anos finais da vida de Davis, a das “Revelações Divinas da Natureza”. Num dos seus livros, intitulado “Princípios da Natureza”, êle prevê o aparecimento do Espiritismo, como doutrina e prática mediúnica. Depois de acentuar que as comunicações espirituais se generalizarão, declara: “Não decorrerá muito tempo para que essa verdade seja demonstrada de maneira viva. E o mundo saudará alegremente o alvorecer dessa era, enquanto o íntimo dos homens se abrirá, para estabelecer a comunicação espiritual, como a desfrutam os habitantes de Marte, Júpiter e Saturno.” Além dessas previsões, Davis desenvolve a doutrina de Swedenborg, estendendo os seus princípios nos rumos da próxima codificação. O mundo espiritual se lhe apresenta com a mesma nitidez com que o vidente sueco o descrevia, e sujeito às mesmas leis de evolução que o Espiritismo afirmará mais tarde.

Ninguém melhor do que Conan Doyle para estabelecer a medida em que Davis avança sobre Swedenborg, caminhando decisivamente em direção de Kardec. Vejamos o que diz o grande escritor: “Davis tinha avançado além de Swedenborg, embora não dispusesse do equipamento mental dêste, para abranger todo o alcance da mensagem. Swedenborg vira o céu e o inferno, como Davis também os vira e minuciosamente os descrevera. Mas Swedenborg não tivera uma visão clara da situação dos mortos e da verdadeira natureza do mundo espiritual, com a possibilidade de retôrno, como ao vidente americano foi revelado. Esse conhecimento foi dado a Davis lentamente.” Acrescenta Conan Doyle que, ao se considerarem alguns fatos da vida de Davis, que são inegáveis, pode-se admitir o contrôle de Swedenborg sobre êle. Contrôle de um Swedenborg evoluído, que vivera um século a mais, na vida espiritual, o que justifica o avanço de Davis sôbi’e a doutrina daquele.

A posição de Davis se esclarece por si mesma. É o próprio Davis quem se coloca no limiar daquilo que podemos chamar a “era espírita”, ou, dentro da terminologia que adotamos, o “horizonte espiritual”. Ele não se arroga o título de “Messias”, mas reconhece, pelo contrário, a sua condição de instrumento mediúnic, a serviço de espíritos superiores, que o dirigem e esclarecem. Bastaria isso para nos mostrar a impossibilidade de se transformar Davis em fundador de um ‘espiritismo americano’, diferente ou contrário ao “espiritismo europeu”. Da mesma maneira, aquilo que chamamos “espiritismo anglo-saxão”, em oposição ao ‘espiritismo latino’, nada mais é que uma fase do desenvolvimento histórico do processo espírita. Esse imenso processo abrange todo o mundo civilizado, mas tem suas raízes nos mais remotos períodos da vida pré-civilizada ou pré-histórica. Na verdade, portanto, abrange a tãda a vida humana na terra, desde os seus primórdios.

A revelação espírita, como afirmou Kardec, é progressiva. Até agora desenvolveu-se por etapas bem definidas, que podemos estudar em seus vários aspectos, nas diversas regiões do mundo, em diferentes áreas da civilização mundial. Daqui para diante, essas etapas tendem a fundir-se num todo. O estudo que tentamos fazer, das “antecipações doutrinárias”, ou seja, das formulações de doutrinas espirituais que podem ser consideradas precursoras do Espiritismo, mostram uma linha evolutiva que se define, através dos princípios afins e progressivos, num sentido único: o da revelação do mundo espiritual de maneira positiva e natural. Quer dizer, a revelação de outra face da vida e do mundo, que não é sobrenatural, mas natural, pois também faz parte da natureza. Essa revelação se completa em Kardec, mas teve início em Swedenborg e desenvolveu-se amplamente com Jackson Davis.

4. DAS ANTECIPAÇÕES ÀS CORRELAÇÕES — A revelação do mundo espiritual, em seu verdadeiro sentido, ou seja, como “o outro lado da vida” ou “a outra face da natureza”, só poderia ser feita, como o demonstrou Kardec em “A Gênese”, depois do desenvolvimento científico. Antes que o homem assumisse o que se pode chamar “uma atitude científica”, diante da natureza, o mundo espiritual só poderia ser encarado como algo misterioso, e portanto sobrenatural. Ainda em Swedenborg a atitude mística é dominante, e mesmo em Davis ela impera, não obstante a maior naturalidade com que o mundo espiritual lhe é apresentado. Entretanto, Swedenborg era um sábio, um homem dedicado a estudos científicos, o que mostra a dificuldade com que a mente humana se desapega de suas posições anteriores. Da ciência de Swedenborg, ainda cercada de grandes zonas de mistério, o mundo teria de avançar mais de um século, para atingir o clima científico necessário ao advento do Espiritismo.

Assim como a aparição de Elias e Moisés a Jesus, no Tabor, tem um sentido alegórico, ligando o Messias ao “horizonte profético” e à “lei”, ou revelação israelita, assim também a aparição de Galeno e Swedenborg a Jackson Davis, nas montanhas de Catskill, pode ser interpretada como uma alegoria. Claudius Galeno, médico e filósofo do século segundo d. C., é um representante da ciência antiga, e seu nome se tomou sinônimo da palavra “médico”. Swedenborg, como já vimos, apresenta-se como um profeta moderno, anunciando uma renascença profética através da prática mediúnica, já agora esclarecida. Ambos transmitem a Davis a ciência e a profecia, preparando-o como o precursor daquele que virá realizar a síntese das duas formas de conhecimento: a científica e a profética, ao codificar o Espiritismo. A

alegoria moderna de Catskill assemelha-se, portanto, em sua significação espiritual e em suas conseqüências históricas, à alegoria evangélica do Tabor. Ambas anunciam, de maneira semelhante, mas cada qual em sua época e através de seus elementos próprios, o advento de dois novos mundos: o cristão e o espírita. E assim como o mundo cristão era um prolongamento do judaico, o mundo espírita é a continuidade natural e necessária do cristão, em cujos princípios se fundamenta. Daí a seqüência das três revelações fundamentais, a que se refere Kardec, em “O Evangelho Segundo o Espiritismo”.

Ao nos referirmos a êste livro de Kardec, devemos lembrar que êle também tratou de precursores do Espiritismo, indicando algumas “antecipações doutrinárias”. Essas referências vão bem mais longe do que as nossas, pois Kardec aponta Sócrates e Platão como os precursores longínquos do Cristianismo e do Espiritismo, chegando a formular um resumo da doutrina de ambos, para mostrar suas ligações com as novas idéias. Veja-se, a propósito, a introdução de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”. Não há duvida que Kardec tinha razão, ao estabelecer essa ligação dos princípios filosóficos do Espiritismo com os do Platonismo. Entretanto, quando tratamos das “antecipações doutrinárias” de Swedenborg e Davis, não ficamos apenas no plano filosófico, mas abrangemos tôda a área propriamente “doutrinária” do Espiritismo, com seus aspectos científico, filosófico e religioso.

As antecipações religiosas e filosóficas do Espiritismo se estendem ao longo de todo o passado humano. Kardec referiu-se a Sócrates e Platão como a uma poderosa fonte histórica, de que podia servir-se para reforçar a sua afirmação de que o Espiritismo provém da mais remota antigüidade. De outras vêzes, porém, como vemos no “Livro dos Espíritos”, em artigos publicados na “Revista Espírita”, e em vários trechos de outros livros da codificação. Kardec lembra as ligações do Espiritismo com os mistérios mitológicos dos gregos, as religiões do Egito e da Índia, e particularmente com o Druidismo celta, nas Gálias. Por tôda parte, em tôdas as épocas, como acentua o codificador, “encontramos as marcas do Espiritismo”. Mas essas marcas, êsses sinais ou êsses traços, só começam a reunir-se, sob poderoso impulso mediúnico, com a finalidade clara de constituírem uma nova doutrina, com as características precisas de uma nova revelação, a partir de Swedenborg, para através de Davis se definirem melhor, até a sua completa e decisiva formulação na obra de Kardec.

As referências a Sócrates e Platão abrem um campo específico na investigação das antecipações doutrinárias do Espiritismo, que é o campo dos precedentes filosóficos. Kardec nos coloca, com essas referências, diante de um vasto panorama a ser investigado, para descobrirmos aquilo a que poderemos chamar “as raízes filosóficas do Espiritismo”. Trabalho gigantesco terá de ser realizado, a começar das filosofias orientais, passando demoradamente pelos gregos, onde Sócrates, Platão e o próprio Aristóteles — êste, particularmente, com sua doutrina de forma e matéria — têm muito a oferecer, e seguindo pela era helenística, até a Idade Média e o Mundo Moderno. O neoplatonismo, a partir de Plotino, parece-nos um ramo fecundo, e os filões medievais, apesar de todo o pêso asfixiante do seu dogmatismo fideísta, também apresentam valioso material para definição das raízes filosóficas do Espiritismo.

As antecipações filosóficas mais recentes estão sem dúvida no cartesianismo. O problema dos sonhos de Descartes, da sua inspiração pelo

Espírito da Verdade, da sua tentativa de criar a Ciência Admirável — a que nos referiremos mais tarde — exige pesquisas que ainda não puderam ser realizadas no meio espírita, dada a exigüidade de tempo, num movimento que tem apenas cem anos. Depois de Descartes, é o seu discípulo e continuador Espinosa quem se apresenta como um verdadeiro precursor filosófico do Espiritismo, a começar da elaboração de seu livro fundamental, “A Ética”, onde são numerosas as correlações com “O Livro dos Espíritos”. Logo mais, a investigação do Hegelianismo e suas conseqüências não nos parece menos fecunda. Hegel se revela uma espécie de subsolo, em que as raízes filosóficas do Espiritismo penetram a grandes profundidades, e o próprio Kant, contemporâneo e testemunha de Swedenborg, oferece-nos amplas possibilidades de estudos, que se prolongam até os nossos dias, nas correntes do neokantismo.

Saindo, assim, do terreno das antecipações, podemos entrar também no das correlações, encontrando nos filósofos contemporâneos, entre os quais se destacam, ao que nos parece, Henri Bergson, Octave Hamelin, Louis Lavelle, Samuel Alexander, Nicolai Hartmann, todo o campo do Existencialismo, inclusive o próprio Sartre, possibilidades imensas de comparação e mesmo de ampliação das investigações espíritas, em diversas direções. Somente êsse trabalho, a ser realizado, poderá mostrar, de maneira decisiva, as poderosas correlações que fazem do Espiritismo, como o assinalaram Kardec, Léon Denis e Oliver Lodge, uma síntese histórica e conceitual do conhecimento, destinada a reformar o mundo.

10

A FALANGE DO CONSOLADOR

1. AS MESAS GIRANTES — Das coisas aparentemente mais insignificantes, surgem as mais assombrosas. Kardec lembra, na “Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita”, que as experiências de Galvani se iniciaram com a observação da dança das rãs. Hoje poderíamos lembrar que as maiores explosões do século foram produzidas pelo átomo, a partícula infinitesimal da matéria. Nada há de estranho, portanto, em que a “descoberta do espírito”, pelo método científico experimental, tenha por ponto de partida a observação da dança das mesas. Tudo quanto se tem dito e escrito, para ridicularizar o Espiritismo, a propósito da dança das mesas, pode ser refutado com esta simples observação de Kardec, no mesmo texto citado: É provável que, se o fenômeno observado por Galvani, o tivesse sido por homens vulgares e caracterizado por um nome burlesco, estaria ainda relegado ao lado da varinha mágica. Qual, com efeito, o sábio que não se teria julgado diminuído ao ocupar-se da dança das rãs?”

O Prof. Hippolite Léon Denizart Rivail interessou-se pelas mesas girantes em 1854, quando um seu amigo, o Sr. Fortier, lhe falou a respeito. O Prof. Rivail contava então cinqüenta anos de idade. Era um conhecido autor de obras didáticas, adotadas nas escolas francesas, membro da Academia Real de Arras, discípulo de Pestalozzi e propagandista dos princípios pedagógicos do mestre, professor no Liceu Polimático, autor de uma gramática francesa e de um manual de preparação para os cursos científicos da Sorbonne. Homem de cultura ampla e sólida, dedicado aos estudos positivos, vos, e não, como querem fazer crer os adversários do Espiritismo, um místico de pretensões messiânicas. Muito longe estava disso o Prof. Rivail. E tanto assim que, quando o Sr. Fortier lhe afirmou que as mesas girantes “falavam”, sua resposta foi a seguinte: “Só acreditarei ao vê-lo, e quando me provarem que uma mesa tem cérebro para pensar, nervos para sentir, e que pode tornar-se sonâmbula. Até lá, permita-me não ver no caso mais do que uma história para nos fazer dormir em pé.”

A referência ao sonambulismo nos lembra que o Prof. Rivail, como o seu amigo Fortier, estudava o magnetismo, a cujos estudos dedicou, aliás, numerosos anos, sempre na mais rigorosa linha de observação científica. “Eu estava então na posição dos incrédulos de hoje — anotaria Kardec mais tarde — que negam, apenas por não ter visto, um fato que não compreendem.” Logo mais, anotaria ainda:

“Achava-me diante de um fato inexplicado, aparentemente contrário às leis da natureza, e que a minha razão repelia. Ainda nada vira, nem observara. As experiências realizadas na presença de pessoas honradas, dignas de fé, confirmavam a minha opinião, quanto à possibilidade de um efeito puramente material. A idéia, porém, de uma mesa-falante, ainda não me entrara na mente.”

Como se vê, os materialistas que hoje negam os fenômenos espíritas, sem estudá-los, e querem tudo atribuir a efeitos materiais, nada fazem de novo. O próprio Kardec procedeu assim, quando êsses mesmos fenômenos exigiram a sua atenção. No ano seguinte, em 1855, o Sr. Carlotti falou ao Prof. Rivail dos mesmos fenômenos, com grande entusiasmo. Kardec anota, a respeito: “Ele era corso, de temperamento ardoroso e enérgico, e eu sempre lhe apreciara as

qualidades que distinguem uma grande e bela alma, porém, desconfiava da sua exaltação. Foi o primeiro a me falar da intervenção dos espíritos, e me contou tantas coisas surpreendentes que, longe de me convencer, aumentou-me as dúvidas. Um dia o senhor será dos nossos, concluiu. Não direi que não, respondi-lhe: veremos isso mais tarde.”

Em princípios de maio de 1855, em companhia do magnetizador Fortier, o Prof. Rivail dirigiu-se a casa da sonâmbula Madame Roger, onde foi convidado pelo Sr. Fortier para -assistir as reuniões que se realizavam na residência da Sra. Plainemaison, à rua Grange Batelière. Numa terça-feira de maio, às 20 horas (infelizmente o lugar do dia ficou em branco nas anotações), teve oportunidade de assistir “a alguns ensaios, muito imperfeitos, de escrita mediúnica numa ardósia, com o auxílio de uma cesta.” É o antigo processo da “cesta de bico”, ou seja, uma cestinha com um lápis amarrado ao lado, pendurada sobre a mesa, e em cujas bordas os médiuns colocavam as mãos, produzindo a escrita. Viu também, pela primeira vez, a dança das mesas, que descreveu nestes termos: “Presenciei o fenômeno das mesas, que giravam, saltavam e corriam, em condições tais que não havia lugar para qualquer dúvida.”

Acentuemos que esta expressão de Kardec: “não havia lugar para qualquer dúvida” é de grande importância, dado o seu rigoroso critério de observação. Algumas pessoas contrárias ao Espiritismo, entre as quais se destacam vários sacerdotes hipnotizadores, esforçam-se até hoje para demonstrar que a dança das mesas é produto de fraude ou mistificação. Quem tiver a oportunidade de assistir a uma experiência desse tipo, numa sala, com pessoas amigas ou insuspeitas — e elas podem ser feitas em qualquer lugar, desde que em ambiente tranquilo e sadio — verificará sem dificuldades que a fraude é impossível. A mesa se move por si, muitas vezes com violência, chegando mesmo a levitar, erguer-se no espaço, sem contato ou apenas com um leve contato das mãos. Basta que exista um médium de efeitos físicos, e que se observem as condições necessárias, deixando-se a mesa o mais livre possível do contato das pessoas, em plena luz, para que a suspeita de fraude se torne até mesmo ridícula, diante da evidência do fenômeno. As experiências malfeitas, por pessoas de boa-fé, que não tomam as devidas cautelas, é que dão motivo às suspeitas, de que se servem os adversários do Espiritismo.

Na casa da Sra. Plainemaison o Prof. Rivail travou conhecimento com a família Baudin, e passou a freqüentar as sessões semanais que o Sr. Baudin realizava em sua residência, à rua Rochechouart. As médiuns eram duas meninas, filhas do dono da casa, Julie e Caroline Baudin, de 14 e 16 anos, respectivamente. As reuniões eram frívolas, e Kardec as define assim: “A curiosidade e o divertimento eram os objetivos capitais de todos.” O espírito que presidia os trabalhos dava o nome simbólico de Zéfiro, “nome perfeitamente de acordo com o seu caráter e o da reunião”, dizem as notas. Não obstante, mostrava-se bondoso e dizia-se protetor da família. Kardec acrescenta: “Se, com freqüência, fazia rir, também sabia, quando necessário, dar conselhos ponderados e utilizar, quando havia ensejo, o epigrama, espirituoso e mordaz.”

O Prof. Rivail não comparecia às reuniões com o objetivo frívolo de divertir-se. Queria observar os fenômenos e tirar as suas deduções. Bastou a sua presença, para que o teor das reuniões se modificasse. Submetido a perguntas sérias, Zéfiro mostrou-se capaz de respondê-las, senão por si mesmo, pelo

menos assessorado por outras entidades. Vejamos, pelas suas próprias anotações, como Kardec conseguiu fazer que a dança das mesas e a própria dança da cesta se transformassem, de coisas aparentemente insignificantes, nos instrumentos de transmissão da poderosa mensagem espiritual que o mundo recebeu, no cumprimento da promessa messiânica do Cristo: “Foi nessas reuniões — dizem as notas — que comecei os meus estudos sérios de Espiritismo, menos por meio de revelações, do que de observações. Apliquei a essa nova ciência, como o fizera até então, o método experimental. Observava cuidadosamente, comparava, deduzia conseqüências; dos efeitos procurava remontar às causas, por dedução e pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo por válida uma explicação, senão quando resolvia tôdas as dificuldades da questão. Foi assim que procedi sempre, em meus trabalhos anteriores, desde a idade entre 15 e 16 anos.”

2. A MENSAGEM DA CESTA — A revelação mosaica, lendariamente ou não, nasceu de uma cesta — a cestinha de vime em que a princesa egípcia encontrou Moisés nas águas do Nilo — e a revelação cristã, das palhas de uma manjedoura. Da mesma maneira, podemos dizer que a revelação espírita nasceu da cesta-de-bico ou cesta-escrevente. Se nos dois primeiros casos a distância não nos permite afirmar a realidade ou o sentido puramente alegórico da cesta e da manjedoura, no caso da revelação espírita não há dúvida possível. Assim, de certa maneira, a origem simbólica das revelações anteriores se confirma no simbolismo real da revelação moderna.

O vime e a palha são produtos da terra, mas a cesta e a manjedoura são manufaturas. A natureza leve dêesses produtos vegetais dá-lhes a aparência de uma emanção: a vida que rompe a densidade material do solo, buscando a fluidez atmosférica. O trabalho de modelagem do homem é um socorro do espírito a essa matéria em ascensão. A cesta ou a manjedoura, concluídas, consubstanciam o impulso de transcendência da vida e a resposta da consciência humana a êsse impulso. Estamos diante de um fetiche, de uma obra de magia, de um artefato em que se misturam as forças da terra e os poderes da mente. A impregnação espiritual da matéria pelo espírito, através do trabalho, resultando na síntese dialética do instrumento, permite a integração dêste num plano superior da vida, que é o plano social. O Messias, que revela novas dimensões do processo vital, pode então apoiar-se nesse instrumento dúctil e vibrátil, para ofertar aos homens a messe de uma nova revelação.

A cesta-escrevente é a mais aprimorada forma dêesse símbolo da transcendência. Quando as meninas Baudin punham as mãos angélicas nas suas bordas, — mãos de criança, impregnadas mediunicamente pelo magnetismo espiritual — a cesta-escrevente ascendia ao plano da inteligência, inserindo-se na fronteira do visível com o invisível. Então, rompia-se docemente a grande barreira, para que a mensagem do Espírito fluísse sôbre a Matéria, e as Inteligências libertas pudessem confabular com as inteligências escravizadas no cérebro humano. Foi êsse o mistério que o Prof. Rivail soube ver, com intuição plena de suas conseqüências, ao interpelar os Espíritos nas sessões da casa do Sr. Baudin, e mais tarde na casa do Sr. Roustan, com a médium Srta. Japhet.

Ninguém poderia dizer melhor, de maneira mais sintética e mais profunda, o que foi êsse momento, do que o próprio Kardec, neste breve trecho de suas

anotações particulares: “Compreendi, antes de tudo, a gravidade da exploração que ia empreender. Percebi, naqueles fenômenos, a chave do problema tão obscuro e controvertido, do passado e do futuro da humanidade, a solução que eu procurara em tôda a minha vida. Era, em suma, tôda uma revolução nas idéias e nas crenças. Fazia-se necessário, portanto, andar com maior circunspeção, e não levianamente; ser positivista e não idealista, para não me deixar iludir.” Como se vê, a cautela do homem maduro, experiente, culto, acostumado a tratar os problemas humanos com os pés bem firmados na terra, mas de olhos atentos ao brilho do céu.

Moisés havia enfrentado, na antiguidade bíblica, os problemas da mediunidade, a partir dos “Mistérios” egípcios, levando consigo pelo deserto um grupo de médiuns, à frente dos quais se mantinha, nas ligações com o mundo espiritual. Jesus fizera o mesmo, com o seu grupo de apóstolos, chegando ao episódio das materializações do Tabor, e mais tarde das suas próprias manifestações nas reuniões apostólicas. Mas, para ambos, faltara a condição ambiente, a receptividade da mente humana para a compreensão exata do processo mediúnico. Moisés e Jesus haviam trabalhado o barro místico do mundo antigo, modelando-o, com dificuldade, na possível vasilha destinada a receber, mais tarde, o conteúdo do espírito. O Prof. Rivail surgia muito depois da Idade Média e da Renascença, depois do Mundo Moderno, no limiar do Mundo Contemporâneo. Tinha diante dos olhos a vasilha preparada, e ao alcance das mãos o conteúdo que a ela se destinava. Estava livre das injunções do misticismo, em plena era da razão, e podia não somente encarar, mas também e principalmente apresentar ao mundo o problema, em sua verdadeira natureza.

Armado dos instrumentos culturais da época, e da intuição necessária a superá-los, quando preciso, o Prof. Rivail soube tirar da cesta-escrevente, para o novo mundo em que se encontrava, as mesmas conseqüências, já agora com maiores possibilidades de desenvolvimento e aproveitamento, que a antiguidade bíblica e a antiguidade clássica haviam tirado da cesta-flutuante do Nilo e da cesta-resplendente de Belém. Se Moisés e Jesus ouviam o Mundo Espiritual e ofereciam aos homens a orientação para a transcendência, o Prof. Rivail viu-se em condições de interpelar esse mundo, penetrar nos seus segredos, dialogar com êle e convidar os homens a acompanhá-lo nesse diálogo. A cesta-escrevente foi apenas o ponto de partida de um imenso diálogo, no plano da inteligência, da razão, e da própria experimentação científica, entre o Visível e o Invisível, que se prolongaria pelo futuro.

A natureza desse diálogo não é mística, não é messiânica, porque os tempos são outros, e as portas do antigo mistério se abriram ao impacto do raciocínio e da linguagem dos homens. Vejamos ainda as anotações íntimas de Rivail: “Um dos primeiros resultados que colhi das minhas observações, foi que os Espíritos, não sendo mais do que as almas dos homens, não possuíam nem a plena sabedoria, nem a ciência integral. Que o saber de que dispunham se reduzia ao grau de adiantamento que haviam atingido, e que suas opiniões só tinham o valor das opiniões pessoais. Reconhecida esta verdade, desde o princípio, ela me preservou do grave escolho de acreditar na infalibilidade dos Espíritos, e me impediu ao mesmo tempo de formular teorias prematuras, com base no que fôsse dito por um ou por alguns deles.” Esta posição de Kardec é de importância fundamental para a compreensão do Espiritismo. Por não a conhecerem, ou por terem propositalmente fechado os olhos e os ouvidos

diante dela, espíritas, não-espíritas e antiespíritas, têm cometido as mais graves injustiças ao codificador da doutrina e a sua obra.

Partindo da constatação de um fato: a existência de um mundo invisível que circundava o visível, o Prof. Rivail iniciou a exploração desse mundo. A mensagem da cesta-escrevente lhe abriu as portas desse aspecto desconhecido da natureza, que uns fantasiavam e outros negavam, em virtude mesmo da impossibilidade de conhecê-lo. Dali por diante, a alma não seria mais do “outro mundo”, mas deste mundo, e os mistérios do além-túmulo estariam abertos à investigação positiva. Pouco importa que os cétricos tenham acusado Kardec de precipitação, enquanto os místicos o acusavam de andar demasiado lento. O próprio tempo se incumbiu de mostrar com quem estava a razão. Das investigações espíritas do Prof. Rivail surgiram as experiências da Metapsíquica, as Sociedades de Pesquisa Psíquica, e em nossos dias as investigações da Parapsicologia, em pleno campo universitário, tôdas elas confirmando — esta última pelos métodos mais modernos e rigorosos — aquilo que podemos chamar “a mensagem da cesta”.

3. O ESPÍRITO VERDADE — A mensagem da cesta-escrevente, como podemos ver no estudo da obra de Kardec, é a da natureza positiva da alma, da sobrevivência do homem, não como fantasma, mas na plenitude de sua personalidade. Ela tornou possível a investigação do mundo espiritual, através dos próprios métodos da ciência experimental. Mas a ciência nada mais é que uma forma de relação, pela qual o sujeito conhece o objeto. Se a mensagem da cesta-escrevente não fôsse além disso, estaríamos tão-sômente em face de um nôvo capítulo do desenvolvimento científico —exatamente o capítulo que coube a Richet, no século passado, e a Rhine, neste século, desenvolverem, com a elaboração sucessiva da Metapsíquica e da Parapsicologia. Em outras palavras: o Espiritismo não seria mais do que um capítulo da Ciência.

Muito mais profunda, porém, se apresenta a mensagem da cesta-escrevente, quando o Prof. Rivail, na sessão de 25 de março de 1856, em casa do Sr. Baudin, pergunta ao Espírito que o orienta qual é a sua identidade. A resposta foi registrada nas anotações particulares de Kardec, e hoje podemos lê-la em “Obras Póstumas”. Foi a seguinte: “Para ti, chamar-me-ei Verdade.” No momento, certamente, ninguém percebeu o sentido dessa resposta. O próprio Kardec anotarà, mais tarde: “A proteção desse Espírito, cuja superioridade eu estava, então, longe de imaginar, jamais, de fato, me faltou.” Kardec acentua ainda, nas anotações sôbre a sessão de 8 de abril do mesmo ano, que o Espírito Verdade lhe prometera ajuda, para a realização da sua obra, inclusive no tocante à vida material. A resposta do Espírito, nesse ponto, encerra uma lição de amor: “Nesse mundo, a vida material tem de ser levada em conta, e não te ajudar a viver seria não te amar.”

A análise destes fatos é suficiente para destruir algumas tentativas de confusão sôbre a obra de Kardec, lançadas no meio espírita, e segundo as quais o Espírito Verdade só o teria auxiliado na elaboração de “O Livro dos Espíritos”. Veja-se a anotação do próprio Kardec, de que a proteção desse Espírito jamais lhe faltou. E veja-se a declaração do próprio Espírito, de que o protegeria até mesmo no tocante aos problemas da vida material, para que êle pudesse desincumbir-se da missão que lhe era confiada. O Espírito Verdade não era apenas um símbolo, mas o Guia Espiritual de tôda uma falange de Espíritos Superiores, incumbida de dar cumprimento à promessa do Cristo

sôbre o advento do Consolador. Essa falange, por sua vez, não se restringe ao plano espiritual, mas se projeta na vida material, através da encarnação dos seus elementos, incumbidos de atuarem neste plano. Daí a referência do Espírito Verdade ao amor que o ligava a Kardec e lhe impunha a necessidade de assisti-lo ao longo de sua vida.

Na sessão de 30 de abril de 1856, em casa do Sr. Roustan, através da mediunidade da Srta. Japhet, o Prof. Rivail tem, como êle mesmo anotou, a primeira revelação da sua missão. Conversava-se, numa reunião “muito íntima”, sôbre as transformações sociais em perspectiva, quando a médium, tocando na cesta, escreveu espontaneamente uma bela mensagem, em que anunciava uma fase de destruição, seguida de outra para reconstrução. A interpretação dos presentes, inclusive a do Prof. Rivail, como se vê pelas suas notas, foi imediatista. As coisas anunciadas, entretanto, deviam realizar-se em plano mais amplo. Vejamos êste trecho: “Deixará de haver religião; uma, entretanto, se fará necessária, mas verdadeira, grande, bela e digna do Criador. Seus primeiros alicerces já foram colocados. Quanto a ti, Rivail, tua missão se refere a êsse ponto.”

Participava da reunião um môço que Kardec designa apenas pela inicial M., explicando que era dotado “de opiniões radicalíssimas, envolvido nos negócios políticos e obrigado a não se colocar muito em evidência.” Um revolucionário, portanto. O Espírito toma êsse môço como símbolo da primeira fase, a de destruição, e aponta para êle o lápis da cesta, afirmando: “A ti, M., a espada que não fere, mas que mata; és tu que virás primeiro. Êle, Rivail, virá a seguir; é o obreiro que reconstrói o que foi demolido.” Ao dirigir-se a Kardec, a cesta apontou para êle o lápis, novamente, “como o teria feito uma pessoa que me apontasse com o dedo”, segundo a anotação. Kardec informa que M., “acreditando tratar-se de uma próxima subversão, aprestou-se a tomar parte nela e a combinar planos de reforma”. A mensagem, porém, tinha sentido mais amplo e mais profundo, e suas profecias ainda se realizam, ainda se processam aos nossos olhos.

André Moreil, em seu livro recente sôbre a vida e a obra de Allan Kardec (Éditions Sperar, Paris, 1961 — “La Vie et L’Oeuvre d’Allan Kardec”), acentua que o obreiro escolhido para a reconstrução se pôs a trabalhar, mas era “um obreiro que tinha atrás de si uma longa experiência pedagógica, que sabia tratar do problema, realizar as experiências necessárias, enquadrá-lo num conjunto harmonioso e arquitetural”. Conclui afirmando: “Êsse pensador laborioso é um arquiteto, e o edifício por êle construído não poderá jamais ser destruído pela crítica ou o assalto dos adversários.” Essa proclamação de Moreil, feita com pleno conhecimento da causa espírita, nas letras francesas de hoje, reafirma a perenidade da obra de Kardec e a sua vitalidade na França, de onde os adversários querem nos convencer que ela foi excluída. A obra de Moreil tem ainda outro sentido, ou seja, o de mostrar que a interpretação do Espiritismo em seu tríplice aspecto, segundo o apresentaram Kardec, Sausse, Denis e outros, — como ciência, filosofia e religião — conserva sua plena e vigorosa validade no moderno pensamento espírita da França.

Com respeito ao Espírito Verdade, Moreil sustenta a reivindicação kardeciana: “A obra espírita de Allan Kardec, no seu aspecto religioso, aparece como um ditado do Espírito da Verdade, que é justamente o Consolador. O Espiritismo é, portanto, a religião fundada na promessa do Cristo: é o Terceiro Testamento anunciado aos homens.” E esclarece, a seguir: “O que é nôvo,

portanto, no Espiritismo, em relação à religião cristã, é a explanação mais lógica e mais profundamente moral dos Evangelhos, no que êles possuem desde há dois mil anos.” E a propósito da incompreensão da natureza tríplice do Espiritismo, particularmente dos seus aspectos científico e religioso, Moreil formula a observação aguda e oportuna de que, para os sábios e para os teólogos, a religião espírita é um absurdo. “Uns e outros — acentua êle — acham bons pretextos para menosprezar a religiosidade do Espiritismo, como se a verdade fôsse dogmática ou ateísta.”

4. A FALANGE DO CONSOLADOR — Desde a promessa de Jesus, no Evangelho de João, até a vinda do Consolador, podemos ver, através da História, o trabalho bimilenar de preparação que se realizou, para o seu cumprimento. Bastaria isso para nos mostrar a importância daquele momento em que o Espírito da Verdade se identificou para o Prof. Rivail. Após dois mil anos de fermentação histórica, de doloroso amadurecimento do homem, de criminosas deformações da mensagem cristã, afinal se tornava possível o restabelecimento dos ensinamentos fundamentais em sua pureza primitiva. De um lado, o Espírito da Verdade se apresentava aos homens, à frente de elevadas entidades espirituais, que voltavam à terra para completar a obra do Cristo; de outro lado, Allan Kardec se colocava a postos, à frente de criaturas espiritualizadas, dispostas a colaborar na imensa tarefa.

O Céu e a Terra se encontravam e se davam as mãos. A Falange do Consolador não era apenas uma graça que descia do alto, mas também uma equipe de trabalhadores humanos, que se elevava para recebê-la.

A própria intimidade, logo estabelecida entre o Espírito da Verdade e Allan Kardec, as relações afetivas que se desenvolveram entre ambos, prolongando-se na consolidação de uma profunda confiança espiritual, através de quinze anos de intensa atividade, é suficiente para mostrar-nos quanto se achavam integrados no mesmo esforço, para a consecução do mesmo objetivo. Se o Espírito da Verdade comandava, por assim dizer, as atividades no plano espiritual, Allan Kardec fazia o mesmo no plano material. A Falange do Consolador se apresentava, portanto, como aquêle grande exército espiritual, de que nos fala Conan Doyle, que tinha à frente uma turma de batedores. Desta vez, porém, os batedores estavam encarnados, constituíam a ponta-de-lança, a vanguarda terrena. E seu chefe, seu comandante, seu orientador, era o Prof. Rivail, um homem de cinquenta anos de idade, largamente experimentado, duramente provado, intensamente preparado para a grande missão. Somente êle, com o discernimento, a serenidade, a acuidade espiritual, o desprendimento, a isenção de ânimo, a coragem e a profunda cultura que o caracterizavam, podia colocar-se à frente da equipe que enfrentaria o “velho mundo”, erizado de preconceitos e ambições, para fazer nascer entre os homens a alvorada de um mundo nôvo”, irradiante de compreensão e de amor.

As pessoas que, dotadas de uma certa cultura, entusiasma-se hoje com as possibilidades da época, e pretendem reformar a obra de Kardec, refundi-la, ou mesmo substituí-la por suas elocubrações pessoais ou por instruções particulares que recebem de espíritos pseudo-sábios, deviam meditar um pouco sobre a grandeza daquele momento em que o Espírito da Verdade se revelou ao Prof. Rivail. O que então se cumpria era uma promessa do Cristo, através de todo um imenso processo de amadurecimento espiritual do homem terreno. Kardec era apenas o instrumento necessário à elaboração do Terceiro

Testamento, da codificação da Terceira Revelação, e nunca, jamais, como êle mesmo acentuou, um Revelador, um Profeta, um Messias, ou ainda um Filósofo, que por si mesmo elaborasse um nôvo sistema de pensamento. De outro lado, o Espírito da Verdade não se dizia o detentor exclusivo da Verdade, nem o Revelador Espiritual, mas o orientador dos trabalhos de tôda a Falange do Consolador.

Ao lado do Espírito da Verdade encontramos tôda a plêiade de entidades espirituais que subscrevem a mensagem publicada nos “Prolegômenos” de “O Livro dos Espíritos”, e as demais, que aparecem como autoras das numerosas mensagens transcritas nesse livro, bem como no “Evangelho Segundo o Espiritismo” e nas outras obras da codificação. Além dessas entidades, as que não transmitiram mensagens diretas, mas auxiliaram o advento do Espiritismo, em todo o mundo, através de operações invisíveis, mas tão importantes, ou mais ainda, do que as visíveis e ostensivas. Ao lado de Allan Kardec, encontramos os seus colaboradores, desde os que foram incumbidos de despertar-lhe a atenção para os fenômenos, e a que já aludimos várias vezes, até os médiuns que mais diretamente o serviram, como as meninas Baudin, a Srta. Japhet, a Srta. Ermance Dufaux, Camille Flamarion, Víctorien Sardou, Tjedeman-Manthèse, Henri Sausse, o editor Didier, Gabriel Delanne, os companheiros da Sociedade Espírita de Paris, aquela que foi sua companheira de vida e de lutas, Amélie Boudet, e tantos outros, inclusive os que, fora de França, em tôdas as partes do mundo, se dispuseram a auxiliá-lo na grande batalha.

Nem todos os componentes da Falange do Consolador, na sua vanguarda encarnada, exerceram funções de destaque. Entretanto, quantos trabalhadores humildes, que passaram despercebidos aos olhos humanos, brilham felizes nas constelações espirituais. À maneira do que se deu com a divulgação do Cristianismo, conhecemos um grupo de espíritos que desempenharam atividades evidentes e ocuparam posições de grande responsabilidade no trabalho missionário, mas desconhecemos milhares de criaturas que, por tôda parte, executaram tarefas de importância fundamental, na obscuridade e na humildade. Da mesma maneira, não conhecemos a extensão dos trabalhos espirituais, desenvolvidos no espaço, e ignoramos os nomes, até mesmo, dos principais Espíritos a serviço da causa. Mas que importam os nomes, se cada qual, no espaço e na terra, teve a sua recompensa na própria oportunidade de trabalho?

O importante é procurarmos compreender o que foi êsse momento histórico e espiritual do advento do Consolador. A publicação de “O Livro dos Espíritos”, em primeira edição, a 18 de abril de 1857, em Paris, marca o primeiro impacto da Doutrina Espírita no século. Não é ainda o livro definitivo, em sua forma acabada, que só virá a tomar com a segunda edição. Mas é o primeiro clarão da grande alvorada. Depois, virão “O Livro dos Médiuns”, em 1861, desenvolvendo e completando o livrinho “Instruções Práticas”; “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, em 1864, tendo nessa primeira edição o título de “Imitação do Evangelho Segundo o Espiritismo”; “O Céu e o Inferno”, em 1865; “A Gênese, Milagres e as Predições, Segundo o Espiritismo”, em 1888. Com êsse livro, concluía a Codificação. No ano seguinte, a 31 de março, Allan Kardec deixaria o mundo, encerrando sua missão. Mas encerrando-a apenas no tocante àquela existência, pois o seu trabalho se prolongaria pelos séculos, e os próprios Espíritos o advertiram da necessidade de uma nova encarnação,

para prosseguimento da obra iniciada.

TERCEIRA PARTE – DOCTRINA ESPÍRITA

11

O TRIÂNGULO DE EMMANUEL

1. DOCTRINA TRÍPLICE — A compreensão do Universo e da Vida não pode ser simples, pois o objeto dessa compreensão é extremamente complexo. Encará-lo através das ciências equivale a vê-lo apenas em sua aparência exterior:

a realidade física. Reduzi-lo a um sistema filosófico é submetê-lo aos caprichos da nossa interpretação: a realidade representativa mental. Senti-lo através de uma síntese estética, conceitual-emotiva, de ordem mística e, portanto religiosa, sem as necessárias relações anteriores, é cair no fideísmo-dogmático.

As funções da consciência são consideradas, desde Kant, como tríplexes: temos primeiramente as funções teóricas, que nos permitem elaborar, com os dados sensíveis, uma concepção do real; depois, as funções práticas, que estabelecem as nossas relações com o objeto, permitindo-nos interpretar a realidade concebida e estabelecer as nossas normas de ação e de conduta; e, por fim, as funções estéticas, que permitem a simbiose sujeito-objeto, a fusão afetiva-racional do homem com o duplo objeto Mundo-Vida.

O Relativismo-Crítico, com Octave Hamelin e René Hubert, abriu em nossos dias as perspectivas dessa compreensão dialética da consciência. Nessa fecunda corrente neokantiana do pensamento francês atual, de que Hubert se fez o corifeu no plano da filosofia pedagógica, podemos encontrar a explicação filosófica da natureza tríplex do Espiritismo. Assim como o homem individual, para atingir a plenitude do seu desenvolvimento consciencial, deve realizar a síntese estética das funções teóricas e práticas da consciência, — atingindo a concepção religiosa do objeto Mundo-Vida — assim a coletividade humana, no seu desenvolvimento cultural, terá de atingir a síntese da sociedade de consciências.

Por mais que procuremos negar essa dialética da consciência, ou dar-lhe uma interpretação diversa, nunca poderemos fugir à realidade dos fatos, que nos mostra o homem, na História, tomando conhecimento do mundo pela experiência, agindo sobre êle através de uma concepção ou representação, e procurando dominá-lo através de uma síntese afetiva, moral ou religiosa. Aquêles, portanto, que não compreendem a natureza tríplex do Espiritismo, ou tentam reduzi-la apenas a um dos seus aspectos, praticam uma violência contra a doutrina. Os que, fora do Espiritismo, condenam o que costumam chamar de duplicidade científico-religiosa, ou lhe negam a natureza filosófica, estão agindo de má fé, muitas vezes na defesa de interesses próprios, sectários ou profissionais, ou revelam ignorar o processo do conhecimento, sua diversidade dialética no plano da análise ou da razão, e sua unidade sintética no momento vital da fusão afetiva.

Tomando para exemplo uma expressão kantiana, podemos esclarecer melhor o assunto ao dizer que o homem precisa: primeiro, conhecer, para depois agir. O selvagem que derruba uma árvore e faz uma canoa, antes de mais nada tomou conhecimento do meio físico em que vive, conheceu a árvore e sua natureza, conheceu o rio e sua natureza, conheceu a sua própria natureza de homem, o que lhe permitiu agir. Mas, no momento mesmo da ação, ao abater o tronco e trabalhá-lo, o selvagem estabelece uma relação profunda e afetiva entre êle e o objeto que modela. É essa a reciprocidade dialética vista por Hegel e sistematizada por Marx em sua teoria do valor.

Modificando o mundo, o homem se modifica; aperfeiçoando o mundo, êle próprio se aperfeiçoa. O momento exato da modificação, do aperfeiçoamento, étambém o da síntese afetiva, o da religião. Por isso, as religiões primitivas se caracterizam pelo “fazer”, se representam pelo “feito”, pelo fetiche. E ainda por isso o relativismo-crítico entende que a síntese afetiva ou religiosa é de natureza estética, é uma síntese estética.

Embora desenvolvendo-se “livre do espírito de sistema”, como queria Kardec, a Filosofia Espírita se enquadra necessariamente nas exigências fundamentais da consciência e procede na linha dessas exigências. Seu fundamento, portanto, constitui-se dos dados da experiência, elaborados numa representação teórica. Sua estrutura resulta dos dados da ação, elaborados na representação prática das normas de conduta e atividade, dos princípios que levam, como acentua Kardec, às conseqüências morais. Sua realização, porém, encontra-se na fusão do saber e da ação, nesse momento vital em que o Espiritismo exige todo o ser do adepto e o absorve numa síntese afetiva, emocional, em que razão e sentimento, mente e boração, alma e corpo, consciência e mundo, se unificam, numa expressão de religião cósmica, universal, e por isso mesmo, de religião “em espírito e verdade”.

Eis aqui uma das razões porque o Espiritismo, segundo a afirmação de Kardec em “A Gênese”, não podia constituir-se em doutrina antes do desenvolvimento das ciências. Não podia surgir, aparecer no mundo, oferecer-se à compreensão dos homens. Os dados da Ciência — com “c” maiúsculo, como entidade que abrange a variedade dos campos e objetos científicos — eram indispensáveis ao conhecimento do mundo e da vida, e portanto à elaboração de uma representação teórica capaz de fundir-se com a representação prática da experiência vital. Porque o homem vive antes de conhecer e compreender, e por isso mesmo a sua experiência vital, desenvolvendo-se, criou uma distância e um desajuste entre a razão e o sentimento. O materialismo representa êsse desajuste no plano da razão, e o religiosismo o representa no plano da ação. Somente o avanço das ciencias permitiu vencer-se a distância e restabelecer-se o equilíbrio, reajustar-se a razão e o sentimento.

Não obstante, êsse reajustamento não se efetua mecanicamente, mas dialeticamente, através da dinâmica das oposições. Daí a luta entre espiritualismo e materialismo, a oposição do materialista ao espiritualista. É claro que a razão está com o espiritualista, no tocante ao fundamental, mas no tocante ao momentâneo, ao imediato, ao “agora” existencial, ela está com o materialista. O Espiritismo surge como o mediador, o instrumento teórico-prático, e, portanto, estético, do reajustamento necessário. Não somente a sua elaboração mas a sua própria compreensão pelos homens dependia da evolução espiritual da humanidade. E a prova aí está, bem clara, na incompreensão da natureza tríplice do Espiritismo, revelada não sômente pelos seus adversários, mas também por muitos dos seus adeptos, inclusive intelectuais. O primeiro passo a darmos, portanto, na compreensão da Doutrina Espírita, após o estudo histórico dos seus antecedentes e da sua elaboração, é no sentido dessa visão global, que no-la apresenta como doutrina tríplice.

2. O HOMEM TRINO — As investigações e os estudos psicológicos nos mostram o desenvolvimento do homem como um processo psicogenético. Os dados da Psicologia da Criança e da Psicologia da Adolescência, partindo da

indiferenciação psíquica das primeiras fases da infância, levam-nos à definição do “eu” e à elaboração da personalidade, como afirmação da consciência, em sua plenitude, no “agora” existencial. Mas todos esses dados, ao contrário do que pretendem as correntes de pensamento materialista ou positivista, comprovam o pressuposto religioso e filosófico da existência do espírito. A própria ontologia fenomenológica do existencialismo sartreano não pode fugir a essa realidade, ao colocar o problema do ser na existência como um desenvolvimento dialético do “em si” hegeliano.

A fase infantil de indiferenciação psíquica é exatamente aquela em que o ser, na sua forma apriorística, como “em si”, e portanto na sua anterioridade espiritual, luta para se integrar na existência. Essa luta se resolve na progressiva definição do “eu” isto é, no domínio progressivo do instrumento físico da manifestação, pelo espírito que nêle se manifesta. A elaboração da personalidade atual, muito longe de ser um processo improvisado e imediato, revela a presença de uma herança psíquica, e portanto de elementos anteriores, que em vão o materialismo científico pretende reduzir às leis da hereditariedade biológica. Essa herança é, antes de tudo, como afirma René Hubert, “uma realidade subjetiva individual e irreduzível”, portanto uma consciência, um espírito, que não se elabora no presente, mas apenas reelabora os instrumentos da sua manifestação atual.

O Espiritismo esclarece o que podemos chamar “a mecânica dessa manifestação”, através de uma concepção trinária do homem. O elemento fundamental da evolução psicogenética é o espírito, o próprio ser que se projeta na existência. Nêle está o poder que aglutina os demais elementos, que os coordena e os põe em desenvolvimento. Em segundo lugar aparece o perispírito ou corpo espiritual, duplicata energética do corpo físico, ou o modelo energético dêste, como queria Claude Bernard. E em terceiro lugar, o próprio corpo físico, resultante de um verdadeiro processo dialético, síntese orgânica do espírito e do perispírito, que permite a presença do ser na existência. Essa concepção não foi decalcada de nenhuma outra, mas resultou das experiências e dos diálogos de Kardec com os Espíritos, numa época e num país em que as concepções místicas orientais não encontravam clima para florescer. Convém ressaltar, ainda, que as experiências mediúnicas de Kardec foram confirmadas por experimentações científicas, realizadas por cientistas não-espíritas.

O homem se apresenta, assim, como a conjugação de três entidades distintas, numa única manifestação. E isso levanta a ponta do véu que encobre o mistério da trindade divina, revelando mais profundamente a natureza antropomórfica do velho dogma, presente em tôdas as grandes religiões antigas. Por outro lado, essa concepção nos faz compreender a existência, no plano coletivo, de uma fase de misticismo indiferenciado, ou de indiferenciação mística, em que a realidade espiritual, confundida com a material, assemelha-se à indiferenciação psíquica das fases infantis, no plano individual. O dogmatismo então se explica, da mesma maneira, como a necessidade de elaboração racional da realidade, que se exprime através do apriorismo absolutista da intuição. O dogma de fé das religiões equivale ao “quero” ir racional das crianças, que querem e exigem, mesmo sem saberem por quê.

As três funções da consciência — a teórica, a prática e a estética — têm suas raízes, portanto, na própria estrutura tríplice do homem. Se definirmos a primeira dessas funções como sendo a razão, o esquema de representações teóricas da realidade objetiva, compreenderemos que o homem, antes de

conhecer e compreender, vive e experimenta. Essa vivência, que lhe dá a experiência vital, da qual decorrem as categorias da razão, pelo fato mesmo de se desenvolver num processo, de se desdobrar, separa a razão do sentimento, esbelece dois planos distintos na consciência. O que estava fundido na indiferenciação psíquica, separa-se, ao diferenciar-se. A seguir, o desenvolvimento da razão, absorvendo o interesse do homem pelo conhecimento do mundo, provoca a alienação do espírito. É assim que o materialismo aparece, na História, como uma flor de estufa, um produto artificial da razão, elaborado pelas elites intelectuais, sem jamais penetrar as camadas profundas da vida social. E por isso que nunca houve, e jamais haverá, um povo materialista e ateu. As fases racionais de descrença nada mais são do que momentos de desequilíbrio, que acabam reconduzindo os homens ao espiritualismo, através da síntese estética.

A concepção espírita do homem, como unidade trina, tanto se opõe ao dualismo religioso, quanto ao monismo materialista e ao pluralismo ocultista. Não obstante, como essa concepção é uma síntese estética, nela encontramos os elementos opostos, reduzidos ao equilíbrio da fusão. Assim, quando Kardec define a alma como sendo o espírito-encarnado, Lemos a dualidade alma-corno; quando define o corpo como produção ou projeção do próprio espírito, temos o monismo; e quando define o espírito como entidade independente, possuindo as diversas funções da consciência e capaz de projetá-las por várias maneiras, no plano espiritual e no plano material, temos o pluralismo. Os vários corpos da concepção septenária do ocultismo apresentam-se como simples peças do mecanismo de manifestação do espírito.

As pessoas que consideram simplista a concepção trinária do homem, e preferem a septenária, tendem para o pluralismo afetivo. As que, ao contrário, a consideram complexa, e preferem a concepção monista, de tipo heckeliano ou marxista, tendem para o monismo materialista. O homem trino é, portanto, uma concepção típica do Espiritismo, resultante da síntese dialética que se processou no desenvolvimento histórico da humanidade. Uma concepção que assinala a maturidade espiritual do homem, pois representa a superação das fases de sincretismo afetivo e de egocentrismo racional, tanto existentes no indivíduo, quanto na espécie.

3. PLURALISMO E MONISMO — O homem trino, constituído de espírito, perispírito e corpo, segundo a concepção espírita, não é entretanto uma entidade dualista ou pluralista. Pelo contrário, sua natureza é monista, no sentido unitário, original, da expressão. O homem trino é essencialmente uno, porque é espírito, e só êste o define como ser. O perispírito e o corpo físico não são mais do que os instrumentos da sua manifestação. No fenômeno da morte, temos o aniquilamento do corpo físico, seguido da sobrevivência pelo perispírito. Este também pode ser aniquilado, e a êle sobreviverá o espírito, que o reconstruirá quando necessário, como também reconstruirá o corpo físico.

Há duas espécies de objeção filosófica, que os pensadores modernos, apoiados na concepção científica, opõem a essa concepção espírita do homem. A primeira, é a do dualismo. Entendem que o homem do Espiritismo é o mesmo das religiões dualistas, implicando a dicotomia alma-corpo. A segunda, é a do pluralismo, decorrente da sua constituição tríplice. A essas duas espécies de objeção a resposta se encontra na própria doutrina. O Espiritismo

é uma concepção monista do universo, pois apresenta como fundamento de toda a pluralidade existencial a realidade única do espírito.

Não há dúvida que as dicotomias alma-corpo e Deus-mundo aparecem nessa concepção. E a afirmação da sua natureza monista se torna mais complexa e difícil, quando, saindo do plano individual, para o universal, encontramos a negação do panteísmo. Kardec afirma, no primeiro capítulo de “O Livro dos Espíritos”, comentando a concepção de Deus formulada pelos espíritos: “A inteligência de Deus se revela nas suas obras, como a de um pintor no seu quadro; mas as obras de Deus não são o próprio Deus, como o quadro não é o pintor que o concebeu e executou.” A distinção é precisa. Deus é o obreiro, o universo é a sua obra. Mas não devemos esquecer que a analogia é apenas uma forma de esclarecimento, uma ilustração de processos que não podem ser descritos com precisão. Se o pudessem, a analogia seria dispensável.

Podemos dizer que Deus está para o universo assim como o espírito está para o corpo. De qualquer maneira, o corpo é uma projeção do espírito na matéria, é obra do espírito. Por isso mesmo, não é o espírito. Não obstante, só existe e só vive em função do espírito, penetrado por êle, submetido às suas leis. Na vida física, identificamos o espírito pelo corpo. E mesmo depois que êste perece, é ainda através da sua forma que identificamos o espírito, nos fenômenos de vidência, de aparição e de materialização. Na própria vida espiritual, nas regiões próximas da densidade física, é a forma perispiritual do corpo que serve para identificação do espírito. Esta sintonia perfeita, esta união que se resolve em identidade, ou esta unidade substancial, para falarmos com Aristóteles, tanto existe no plano individual, quanto no universal. Dela decorre a confusão entre a alma e o corpo, de que tratou Descartes, e a confusão entre Deus e o Universo, que atingiu em Espinosa sua mais refinada expressão.

Entendem alguns críticos do Espiritismo que essas dicotomias são resíduos da formação religiosa de Kardec. Outros entendem que a separação entre Deus e o Universo decorre da impossibilidade de uma definição de Deus, como Alma-do-Mundo, sem lhe ferir a perfectibilidade. Nem uma, nem outra coisa. Kardec interrogou os espíritos, que sustentaram, como vemos nas perguntas e respostas de “O Livro dos Espíritos”, a independência de Deus em relação ao Universo. Kardec debateu o problema com os seus instrutores ou informantes espirituais, e só depois disso chegou à formulação do princípio doutrinário que estabelece a aparente dicotomia, por ter concluído pela impossibilidade lógica de tomarmos o efeito pela causa. Além disso, o próprio exame da questão, no plano empírico, nos mostra uma seqüência indisfarçável de ação e reação. Assim como a árvore nasce da semente, cujo impulso vital específico é um mistério para a ciência humana, e assim como o homem, em sua forma coxóporea procede do embrião, todas as coisas materiais se originam de impulsos ocultos, movidos por intenções claramente determinadas. Há, pois, uma zona de intenção, subjacente no mundo material, que por si mesma determina a diferença entre os dois planos: o visível e o invisível.

Apesar disso, ou por isso mesmo, o dualismo e o pluralismo não são mais do que aparência, uma vez que espírito e matéria se confundem na exigência de sua própria reciprocidade. Assim, o homem é ao mesmo tempo espírito e corpo, pois o corpo nada mais é que a manifestação do espírito. Kardec leva mais longe a definição monista do universo, chegando a declarar, no primeiro capítulo da segunda parte de “O Livro dos Espíritos”: “Dizemos que os espíritos

são imateriais, porque a sua essência difere de tudo o que conhecemos.” Os próprios espíritos lhe declararam que não é bem certo chamar o espírito de imaterial, acentuando:

“Imaterial não é o termo apropriado; incorpóreo, seria mais exato, pois debes compreender que, sendo uma criação, o espírito deve ser alguma coisa.”

Como vemos, o dualismo e o pluralismo estão refutados pela própria doutrina, que se apresenta de maneira tríplice, fundada numa concepção tríplice do universo e do homem, mas tendo a sua triplicidade como simples estrutura funcional de um todo, que é único, do qual tudo procede e ao qual tudo reverte. Não é outra a concepção monista do materialismo científico, com a única diferença de encarar a unidade pelo lado de fora, que é o dos efeitos, ou da manifestação.

O Espiritismo encara essa unidade do lado de dentro, ou a partir das causas, que afinal se resumem numa causa única. O homem trino é uno, como o universo trino é uno, e una é a doutrina tríplice que os explica.

4. TRIÂNGULO DE FÔRÇAS — A constituição tríplice do Universo, nos seus aspectos fundamentais, revelados em “O Livro dos Espíritos”, na seguinte trindade universal:

Deus, Espírito e Matéria, reflete-se naturalmente na constituição tríplice do Homem, como espírito, perispírito e corpo. Correspondendo a essa natureza trina, a consciência humana apresenta as suas -três funções estruturais: a teórica, a prática e a estética. A essas funções, e portanto à própria constituição do Homem, e do Universo em que vivemos, terá de corresponder, inevitavelmente, a síntese do conhecimento, que representa uma exigência do espírito, uma aspiração do ser humano em seu desenvolvimento espiritual, e, por fim, uma necessidade da evolução.

Na busca incessante dessa síntese, a inteligência se inclina, como já vimos, ora para um, ora para outro dos aspectos fundamentais da consciência. Somente com a realização da síntese nela própria, quando ela mesma atingir a unidade necessária, com a fusão da consciência teórica e da consciência prática na consciência estética, se torna possível a síntese universal, ou o conhecimento global, que abrange ao mesmo tempo as funções internas e externas da consciência: a afetividade, a volição e a inteligência. esse conhecimento global apresenta, necessariamente, uma forma tríplice. na sua manifestação, mas repousa, internamente, sôbre a unidade do ser. Esta unidade, por sua vez, tem a sua representação externa, que podemos chamar de Sabedoria, ou mesmo de Conhecimento, ou ainda de Doutrina.

Ao longo da História, e em relação com os graus de evolução de cada momento histórico, essa unidade tomou os mais diversos nomes, desde a Magia dos tempos primitivos até os Mistérios orientais, a Filosofia grega e a Ciência moderna. Hoje, porém, o nome que a define, para todos aqueles que compreenderam o processo do seu desenvolvimento, é apenas êste: Doutrina Espírita. Porque entre tôdas as formas de saber, entre tôdas as formulações teórico-práticas da realidade universal, somente ela, a Doutrina Espírita, apresenta essa estrutura, ao mesmo tempo una e trina, que corresponde à estrutura da consciência e do universo. Semente no Espiritismo, portanto, — no sentido que Kardec deu ao termo, por êle criado e pôsto em circulação - encontramos essa unidade tríplice do saber, em que ciência, filosofia e religião, embora mantendo cada qual a sua autonomia, se fundem num todo dinâmico,

em que livremente se processa a simbiose, necessária à produção da síntese.

Mas como é possível essa harmonia do “todo dinâmico”, num mundo em que cada uma das formas do conhecimento revela a tendência de absorver as demais? Nenhuma explicação nos parece mais feliz, mais precisa e mais didática, do que a formulada pelo espírito de Emmanuel, no livro “O Consolador”, recebido mediunicamente por Francisco Cândido Xavier. Interpelado a respeito do aspecto tríplice da doutrina, o espírito respondeu nestes termos: “Podemos tomar o Espiritismo, simbolizado dêsse modo, como um triângulo de forças espirituais. A ciência e a filosofia vinculam à terra essa figura simbólica, porém, a religião é o ângulo divino, que a liga ao céu. No seu aspecto científico e filosófico, a doutrina será sempre um campo de investigações humanas, como outros movimentos coletivos, de natureza intelectual, que visam ao aperfeiçoamento da humanidade. No aspecto religioso, todavia, repousa a sua grandeza divina, por constituir a restauração do Evangelho de Jesus Cristo, estabelecendo a renovação definitiva do homem, para a grandeza do seu imenso futuro espiritual.”

Voltamos, assim, um século depois, a ouvir dos Espíritos, como ouvira Kardec, a afirmação da natureza tríplice do Espiritismo. E a harmonia do “todo dinâmico” se revela não somente possível, porque, antes de mais nada, necessário. De um lado, as investigações científicas da fenomenologia espírita e a sua interpretação filosófica, dão ao homem a segurança do conhecimento positivo da espiritualidade. De outro lado, a prática moral, decorrente dos princípios de uma religião racional, apoiada na ciência e na filosofia, assegura-lhe o futuro espiritual, ao mesmo tempo que lhe garante a tranqüilidade no presente material, ou no “agora” existencial. O homem se encontra a si mesmo, no triângulo de forças da concepção espírita. A pesquisa científica demonstra-lhe a realidade espiritual da vida, rompendo o véu das aparências físicas; a cogitação filosófica desvenda-lhe as perspectivas da vida espiritual, em seu processo dialético, através do tempo e do espaço; a fé-raciocinada, consciente, da religião em espírito e verdade, abre-lhe as vias de comunicação com os poderes conscientes que o auxiliam na ascensão evolutiva.

Assentado na terra, o triângulo de forças do Espiritismo pode parecer uma construção puramente terrena. Daí as acusações de materialismo, que lhe fazem as religiões de estilo antigo, de estrutura lógico-aristotélica, e portanto de natureza dedutiva. Pelo contrário, a estrutura lógica do Espiritismo é baconiana, e sua natureza é indutiva. Pela indução científica, o homem parte de um ângulo terreno da doutrina para outro, também terreno, que é o da cogitação filosófica. Mas dêesses dois ângulos, em que se exercita o poder de cognição do espírito encarnado, êste se arremete em direção ao infinito, pelo ângulo celeste da fé, através da religião em espírito e verdade. A religião dedutiva faz Deus baixar à terra e materializar-se em ritos e objetos; a religião indutiva faz o homem subir ao céu e desmaterializar-se, em razão e amor, para encontrar a Deus.

Mas há outro aspecto, ainda no plano das comparações lógicas, que desmente a acusação de materialismo: é que o processo indutivo, como sempre, é antecedido pela dedução, que êle verifica, para aprovar ou rejeitar a sua validade. No caso espírita, a dedução é a mesma das religiões antigas, mas submetida à verificação indutiva. A verdade suprema, que baixa do céu, confere com a verdade humana, que sobe da terra. Esse o aspecto mais elevado da simbiose doutrinária, que permite a síntese do conhecimento. E é

por isso que a fé-raciocinada do Espiritismo substitui a fé-dogmática ou cega das religiões dedutivas.

12 A CIÊNCIA ADMIRÁVEL

1. OS CAMINHOS DA CIÊNCIA — Assim como a religião pode ser de natureza dedutiva ou indutiva, também a ciência pode seguir um desses caminhos. As ciências da antigüidade podem ser consideradas de natureza dedutiva. Partiam de princípios gerais, de ensinamentos tradicionais, para aplicações dedutivas a casos particulares. O exemplo mais esclarecedor deste tipo de ciência é o que nos oferece o princípio teológico da “ciência infusa”, que é recebida sem aprendizagem. Adão, o “primeiro homem”, a teria recebido, e também Jesus Cristo, como homem, a possuía sem ter estudado. Ciência revelada, que vem do Alto, inspiração divina, que o homem recebe e aplica às coisas da terra.

A tradição escolástica medieval é o exemplo clássico da ciência dedutiva, aristotélica, contra a qual se processou a revolução indutiva de Francis Bacon e a revolução racionalista de René Descartes. A experiência baconiana e a razão cartesiana representam as duas reações contra a autoridade da Mística e da Tradição, despertando o homem para a necessidade de verificar a exatidão e a segurança de seus pretensos conhecimentos. Dois poderes foram postos em choque, de maneira definitiva, por essas duas formas de reação: o poder da Mística Oriental, que se apresentava como revelação divina, e o poder da Tradição Aristotélica, que se definia como sujeição da razão humana àquela revelação.

A partir daquilo que podemos chamar “a revolução metódica”, ou ainda “a revolução do método” — pois tanto Bacon quanto Descartes partiram da necessidade de um método para a conquista do conhecimento verdadeiro — os caminhos da ciência foram modificados. Já não bastavam a sanção das antigas escrituras sagradas, dos livros de Aristóteles ou da tradição cultural, para que a ciência se impusesse e pudesse ser transmitida como verdade. Cabia ao homem equacionar de novo os velhos problemas, para encontrar as soluções mais seguras. Já vimos o que isso representa, no processo geral da evolução humana. Mas o que agora nos importa é colocar nesse quadro o problema da ciência espírita.

Tomemos para exemplo a classificação das ciências, de Augusto Comte, que data da época de Kardec. Vemos que ela se constitui de seis ciências, correspondentes às fases da evolução fixadas na lei dos três estados. São as seguintes: 1ª) a Matemática, de tipo dedutivo, a mais antiga e a mais simples, ao mesmo tempo que a mais abstrata; 2ª) a Astronomia, que não poderia aparecer sem o desenvolvimento da matemática; 3ª) a Física, que decorre da existência das duas anteriores, e que embora tendo por objeto o concreto, depende dos conceitos abstratos da matemática; 4ª) a Química, que não poderia existir sem o aparecimento das anteriores; 5ª) a Biologia, que parece nascer diretamente das duas últimas; 6ª) a Sociologia, que é ao mesmo tempo uma física, uma química e uma biologia social, e por isso mesmo a mais complexa e a mais recente das ciências.

Para Comte, não existia a Psicologia, uma vez que a alma se explicava como simples consequência do dinamismo orgânico. A Sociologia, rainha das ciências, representava o acabamento do edifício do saber. Não obstante, no volume quarto da “Revue Spirite”, de abril de 1858, Kardec publica, precedido de breve comentário, interessante trecho da carta que lhe dirigira um leitor,

perguntando-lhe se um novo período não estava surgindo para as ciências, com a investigação dos fenômenos espíritas. Kardec concorda com o missivista, admitindo que o Espiritismo iniciou o “período psicológico”. Podemos dizer que a visão comteana do desenvolvimento científico limitou-se ao plano existencial, e, portanto do concreto, do material. Da Matemática à Sociologia, tudo se passa no campo das leis físicas, materiais. Daí a razão por que Comte não admitia a Psicologia, pois esta, na verdade, nada mais era que o estudo de um epifenômeno: o conjunto de reações orgânicas da matéria.

Ao referir-se a um “período psicológico”, que se iniciava com o Espiritismo, Kardec acentuou a importância moral do mesmo. O homem se destacava da matéria, libertava-se da estrutura fatalista das leis físicas, para recuperar, no próprio desenvolvimento das ciências, a sua natureza extra-física. Convém lembrarmos a “lei dos três estados”, que o Espiritismo modifica para “lei dos quatro estados”. Segundo o Positivismo, a evolução humana teria sido realizada através de três fases: a teológica, a metafísica e a positiva, sendo que a primeira corresponderia à mentalidade mitológica; a segunda, a do desenvolvimento do pensamento abstrato; a terceira, a do desenvolvimento das ciências. Já estudamos essas fases na seqüência dos horizontes culturais. Kardec acrescenta a fase psicológica, em que as ciências se abrem para a descoberta e a afirmação do psiquismo como fenômeno (e não mais como simples epifenômeno), reconhecendo-lhe a autonomia e a realidade positiva, verificável, susceptível de comprovação experimental.

Vemos a confirmação desse pensamento de Kardec ao longo de toda a sua obra. O Espiritismo é apresentado como ciência, porque, explica o mestre em “A Gênese”, capítulo primeiro: “Como meio de elaboração, o Espiritismo procede exatamente da mesma maneira que as ciências positivas, aplicando o método experimental.” E logo mais, no mesmo período, item 14: “As ciências só fizeram progressos importantes depois que basearam os seus estudos no método experimental. Até então, acreditava-se que esse método só era aplicável à matéria, ao passo que o é também às coisas metafísicas.” Essa posição de Kardec está hoje confirmada pelo desenvolvimento da Parapsicologia, a primeira ciência positiva, segundo afirma o Prof. Joseph Banks Rhine, da Duke University, EE. UU., cognominado “Pai da Parapsicologia”, a romper os limites da concepção física do Universo e a provar a existência do extrafísico. Como se o Espiritismo já não o tivesse feito.

Com o Espiritismo, portanto, a ciência mais complexa, a da alma, que Augusto Comte não considerava possível, abandonou também o caminho das deduções, como o fizeram as anteriores, para entrar no caminho das induções. É da observação dos fatos positivos que o Espiritismo parte para a comprovação da realidade extrafísica. Kardec ainda afirma, no mesmo período citado: “Não foram os fatos que confirmaram, a posteriori, a teoria, mas a teoria que veio, subsequente, explicar e resumir os fatos.”

2. DUALIDADE NA UNIDADE — Chegamos assim a uma constatação curiosa: o desenvolvimento científico leva as próprias ciências à dicotomia que elas insistentemente rejeitam. A dualidade cartesiana, hoje considerada herética, tanto nas ciências quanto na filosofia volta a se impor, no momento mesmo em que as ciências parecem dominar soberanamente o mundo do conhecimento. Quando a realidade extrafísica era mais fortemente repudiada, para sustentar-se, como base única da certeza do conhecimento e da segurança do homem, apenas a realidade física, eis que esta se desmorona,

ao impacto das investigações parapsicológicas, que nada mais são do que o desenvolvimento, no plano material, das pesquisas espíritas e metapsíquicas.

Mas além desse impacto, outro ainda mais forte vem atingir a sólida muralha dos conceitos físicos: a própria Física, para progredir, se desfaz em Energética. O desenvolvimento da Física Nuclear nada mais é do que a negação da matéria, segundo as próprias expressões de Albert Einstein, Arthur Compton, e outros físicos eminentes. Assim, em dois sentidos diversos: nas ciências do homem e nas ciências da natureza, o Materialismo e o Positivismo se desfazem, como simples miragens científicas. E, em lugar de ambos, impõe-se a realidade da Ciência Espírita.

Kardec afirmou, há mais de cem anos, em “O Livro dos Espíritos”, com a serenidade do homem que realmente sabia o que estava escrevendo: “O Espiritismo e a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual, bem como as suas relações com o mundo corpóreo.” Vemos isso no item 5º do capítulo 1º do livro citado. E logo mais, no item 8º, acentuou: “A Ciência e a Religião são as duas alavancas da inteligência, humana. Uma revela as leis do mundo material, e a outra as do mundo moral, tendo, no entanto, umas e outras, o mesmo princípio: Deus; razão porque não podem contradizer-se.”

Como ciência nova, última da escala das ciências, o Espiritismo abre uma nova era na história do conhecimento. E como tôdas as eras novas, esta se apresenta confusa, aparentemente cheia de contradições. A primeira e a mais forte dessas contradições, a que mais perturba os homens de ciência, é precisamente a da dicotomia a que já nos referimos. Como admitir-se, depois dos próprios esforços de Einstein para provar a unidade das leis naturais, através de sua teoria do campo unificado, a dualidade que ora se apresenta? Temos então dois campos: um físico e outro extrafísico; e conseqüentemente duas formas de ciências, as físicas e as não-físicas? Voltamos à dualidade cartesiana, ou o que parece ainda pior, à dualidade primitiva das superstições tribais ou do período metafísico?

Kardec explica, nos capítulos 7º e 8º da “Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita”, que “a ciência propriamente dita”, ou seja, as chamadas ciências positivas, têm por objeto a matéria. O Espiritismo, entretanto, tem por objeto o Espírito, ou princípio inteligente do Universo. A acrescenta: “A ciência propriamente dita, como ciência, é, portanto, incompetente para se pronunciar a respeito da questão do Espiritismo: não lhe compete ocupar-se do assunto, e o seu, julgamento, qualquer que êle seja, favorável ou não, não teria nenhuma importância.”

É que, enquanto o Espiritismo é uma forma de concepção geral do Universo e da Vida, as ciências não podem abranger o conjunto. Que fazem elas, senão enfrentar os problemas concernentes ao plano existencial? Quando estamos nesse plano, encarado apenas como o da realidade física, não percebemos o outro. Aliás, a própria fragmentação da Ciência, em tantas ciências quantos os campos específicos que tiveram de enfrentar, obrigou-as a buscar uma forma de reunificação no plano filosófico, com a Filosofia das Ciências. Não é esta, também, uma forma de volta à Metafísica, embora com os dados da Física? A dicotomia, como se vê, é um fantasma permanente, que nenhum exorcismo científico conseguiu afastar.

Os esforços do Reflexiologismo russo e do Condutismo norte-americano em Psicologia, para reduzirem o psiquismo a um simples epifenômeno, foram

superados violentamente pelo desenvolvimento da Psicanálise e do que hoje denominamos Psicologia Profunda. Os esforços da Física, para dominar todo o campo das ciências, naturais e humanas, foram inúteis, quando ela mesma superou os seus próprios quadros, revelando a inexistência da matéria como tal. Mas essa mesma revelação, que para as ciências positivas parece um golpe de morte, para o Espiritismo não é mais do que a confirmação da unidade na dualidade, que êle sustentou desde o princípio. Não há dualidade, mas multiplicidade, pluralismo, uma riqueza infinita e inconcebível de planos de manifestação, mas esta manifestação é a de uma realidade única, a espiritual, princípio e fundamento de tudo. Por isso, Kardec advertiu que a Ciência e a Religião têm um mesmo princípio e não podem contradizer-se.

Compreendendo essa verdade, mas em plena era metafísica, a Escolástica medieval quis subordinar a revelação científica, então entendida como filosófica, à dogmática teológica. Não sendo possível nem admissível a contradição, a ciência humana tinha de servir à ciência divina, e a filosofia devia conservar-se na posição de serva da teologia. Basta pensarmos na divisão do conhecimento humano, feita por Santo Agostinho, em “iluminação” e “experiência”, para entendermos a subordinação lógica da razão à revelação. Mas Kardec demonstra a existência de duas formas de revelação: a divina e a humana, ambas conjugadas num mesmo processo cognitivo. A raiz, aliás, se mostra no próprio plano etimológico: revelar é apenas pôr às claras o que estava oculto, e isso, tanto no referente às coisas materiais, quanto às espirituais. Ainda aqui, a dualidade na unidade.

Mas nem por isso podemos deixar de respeitar a dualidade, como uma realidade que se impõe à condição humana. E assim como, nas próprias ciências positivas, encontramos a multiplicidade de objetos e métodos, — não apenas dualidade, mas multiplicidade — assim também, no tocante ao Espiritismo, como ciência do espiritual, e às ciências positivas, como ciência do material, temos de considerar a necessidade de métodos diferentes, para objetos diversos. É o problema da moderna ontologia do objeto. Da mesma maneira por que os métodos da experimentação física não serviram à pesquisa psicológica ou sociológica, os métodos científicos positivos são insuficientes para a investigação espírita. A ciência espírita tem os seus próprios métodos. E tanto isso é necessário e cientificamente válido, que, atualmente, a Física se desdobra em Física Nuclear ou Para-Física, e a Psicologia em Parapsicologia.

3. ESPÍRITO E MATÉRIA — A ciência espírita não procede por exclusão, mas procura a síntese. As ciências positivas, até agora, procederam por exclusão. Não podendo admitir a existência do espírito, deixaram-no à margem das suas cogitações, e acabaram por tentar excluí-lo definitivamente da realidade universal. Apesar disso, tiveram sempre de admiti-lo, na forma de um epifenômeno. Não era possível negar a evidência do espírito, tanto no processo individual da manifestação humana, quanto no processo coletivo, da vida social. Daí o aparecimento da Psicologia, que os mais renitentes materialistas procuraram reduzir à Fisiologia, e o aparecimento da Sociologia, que acabou exigindo a formulação de uma Para-Sociologia, com a Psicologia Social.

Espírito e matéria, como sustenta a ciência espírita, são duas constantes da realidade universal. Por isso, Kardec declara no item 16 do capítulo primeiro de “A Gênese” “O Espiritismo e a Ciência se completam reciprocamente. A

Ciência, sem o Espiritismo, não pode explicar certos fenômenos, somente pelas leis da matéria. O Espiritismo, sem a Ciência, careceria de apoio e confirmação.” Ao fazer essa declaração, Kardec teve em mira o pensamento positivo e a possibilidade de comprovar-se a existência do espírito através dos fenômenos físicos.

Seria possível essa comprovação? Tanto o Espiritismo, como a Ciência Psíquica inglesa e a Metapsíquica de Richet já o demonstraram, no século passado. Hoje, coube à Parapsicologia reafirmar aquelas demonstrações e procurar aprofundá-las, dentro das próprias exigências metodológicas das ciências positivas. Que estas exigências não se adaptam à natureza diversa do objeto; como dizia Kardec, também se comprova. As investigações parapsicológicas apenas arranham o litoral do imenso continente do espírito, e a todo momento se emaranham em dúvidas e controvérsias. Mas o espírito se afirma, independentemente das interpretações diversas, como uma realidade fenomênica.

Parece haver uma contradição nessa curiosa posição da fenomenologia paranormal. Mas a contradição decorre apenas da posição mental dos pesquisadores. Porque, se a realidade se constitui de espírito e matéria, e se o espírito se manifesta no existencial através da matéria, a própria realidade nada mais é do que uma manifestação paranormal. Tudo quanto existe é fenômeno, mas o é em função do númeno kantiano, da essência espiritual que se manifesta na existência. Dizer, pois, que o Espiritismo, em vez de espiritualizar os homens, materializa espíritos, é simplesmente sofismar. Não se pode espiritualizar os homens sem lhes dar a consciência de sua natureza espiritual, não através de uma imposição dogmática, hoje inadequada e perigosa, — que leva a maioria das pessoas à dúvida ou ao ceticismo — mas através da prova científica.

Como ciência do espírito, e portanto do elemento espiritual constitutivo do Universo, o Espiritismo procede de maneira analítica, no plano fenomênico. Mas, ao se elevar às conclusões indutivas, atinge, natural e fatalmente, o plano da síntese. É esse o motivo porque Richet considerou Kardec excessivamente crente, ingênuo, precipitado. Para o fisiologista que era Richet, a síntese das verificações fenomênicas não poderia jamais superar o plano da realidade fisiológica. Teria de ser uma síntese parcial, uma conclusão tirada apenas dos dados positivos, que no caso seriam os dados materiais da investigação. Para o espírita Kardec, dava-se exatamente o contrário. A síntese tinha de ser completa, uma vez que os dados materiais revelavam a presença do espiritual, a sua manifestação.

Impõe-se, neste caso, a observação de Descartes, de que é mais fácil conhecermos o nosso espírito do que o nosso corpo. A realidade espiritual nos é mais acessível, porque é da nossa própria natureza. A realidade material é-nos estranha e quase inacessível. Quando o cientista da matéria observa os fenômenos, procurando explicações no plano dos seus conceitos habituais, acaba emaranhando-se nas dúvidas e perplexidades que aturdiram tantos investigadores. Quando, porém, como no caso de William Crookes ou Alfred Russell Wallace, o cientista da matéria não se esquece da sua natureza espiritual, a realidade transparece nos dados materiais da investigação.

Nosso conhecimento das coisas materiais é extremamente mutável, em virtude da própria natureza mutável dessas coisas. Mas o nosso conhecimento de nós mesmos, ou das coisas espirituais, é estável, e podemos mesmo

considerá-lo imutável. Porque êsse conhecimento nos é dado por intuição direta, por uma percepção que coincide com a própria natureza do percipiente. Sujeito e objeto se confundem no processo da relação cognitiva. Tocamos de novo o problema que dividiu os filósofos jônicos e eleatas, na Grécia clássica: a realidade móvel de Heráclito e a estável de Zenon. O que nos mostra, mais uma vez, a acuidade intuitiva dos gregos, pois os dois aspectos universais continuam a aturdir-nos.

Certas pessoas querem negar a natureza científica do Espiritismo, por considerarem a “crença” espiritual uma simples superstição. Alegam que desde as eras mais remotas os homens acreditaram em espíritos. Mas não é o fato de sempre haverem acreditado o que importa, e sim o fato das próprias investigações científicas modernas confirmarem essa crença. Enquanto, por exemplo, a concepção geocêntrica do Universo, tão arraigada, teve de modificar-se, diante da evidência científica, a concepção espiritual do homem, pelo contrário, mostra-se irreduzível. A ciência espírita só tem motivos para firmar-se nos seus conceitos, e não para ceder aos conceitos mutáveis das ciências materiais.

4. SEMENTES DE FOGO — Podemos dizer, diante da validade dos princípios espirituais, afirmados e reafirmados através do tempo, como dizia Descartes: “temos em nos se mentes de ciências, como o sílex tem sementes de fogo”. Kardec citou, na Introdução de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, Sócrates e Platão como precursores da Doutrina. Essa citação não nos impede, pelo contrário nos estimula, a verificar a existência de outros precursores no campo da ciência e da filosofia, antigas e modernas. Entre eles, não há dúvida que devemos colocar René Descartes, na própria França em que surgiria mais tarde o Consolador.

Na noite de 10 para 11 de novembro de 1619, Descartes, então jovem soldado acampado em Ulm, na Alemanha, sentiu-se tomado por intensas agitações. Seu amigo, biógrafo e correspondente, o Abade Baillet, diria mais tarde que êle: “entregou-se a uma espécie de entusiasmo, dispondo de tal maneira do seu espírito já cansado, que o pôs em estado de receber as impressões dos sonhos e das visões”. De fato, Descartes, que se preocupava demasiado com a incerteza dos conhecimentos humanos, transmitidos tradicionalmente, deitou-se para dormir e teve nada menos de três sonhos, que considerou bastante significativos, O mais curioso é que êsses sonhos já lhe haviam sido preditos pelo Demônio, que à maneira do que se verificava com Sócrates, o advertia de coisas por acontecer.

A importância dêsses sonhos, como sempre acontece quando se trata de ocorrências paranormais, não foi até hoje apreciada pelos historiadores e pelos intérpretes do filósofo. Mas Descartes declarou que êles lhe haviam revelado “os fundamentos da ciência admirável”, uma espécie de conhecimento universal, válido para todos os homens e em todos os tempos. Essa ciência não seria elaborada apenas por êle, pois tratava-se de “uma obra imensa, que não poderia ser feita por um só”. Comentando o episódio, acentua Gilbert Mury: “Esse homem voluntarioso e frio tem qualquer coisa de um profeta. Anuncia a Boa Nova. Escolheu a rota da sabedoria, e nela permanecera.

Descartes sentiu-se de tal maneira empolgado pelos sonhos que acreditou haver sido inspirado pelo Espírito da Verdade. O Abade Baillet registra êsse fato em sua biografia do filósofo. Foi tal a clareza da intuição recebida, em

forma onírica, que Descartes se considerou capaz de pulverizar a velha e falsa ciência escolástica, que lhe haviam impingido desde criança. Pediu a Deus que o amparasse, que lhe desse forças para realizar a tarefa que lhe cabia, na grande obra a ser desenvolvida. Rogou a Deus que o confirmasse no propósito de elaborar um método seguro para a boa direção do espírito humano. E desse episódio originou-se toda a sua obra, que abriu os caminhos da ciência moderna.

Não tinha Descartes, nessa ocasião, mais do que 23 anos. Julgou-se, por isso mesmo, demasiado jovem para tão grande e perigosa empreitada. Não obstante, como um verdadeiro vidente, empenhou, dali por diante, todos os seus esforços, no sentido de adquirir conhecimentos e condições para o trabalho entrevisto. E dezoito anos depois lançou o “Discurso do Método”, que rasgaria os novos caminhos da ciência. Cauteloso, diante dos perigos que ameaçavam os pensadores livres da época, Descartes não deixou, entretanto, de cumprir o seu trabalho, que Espinosa prosseguiria mais tarde, e que mais tarde ainda se completaria com a dedicação de Kardec.

A epopéia do “cógito”, realizada no silêncio da meditação, é uma indicação de rumos à nova ciência. Descartes mergulhou em si mesmo, negando toda a realidade material, inclusive a do próprio corpo, na procura de alguma realidade positiva, que se afirmasse por si mesma, de maneira indubitável. Foi então que descobriu a realidade inegável do espírito, proclamando, no limiar da nova era: “Cógito, ergo sum”, ou seja: “Penso, logo existo.” E no mesmo instante em que reconheceu essa verdade, julgou-se isolado do universo, perdido em si mesmo. Só podia afirmar a sua própria existência. Nada mais sabia, nem podia saber.

A maneira por que Descartes retoma contato com a realidade exterior é outra indicação de rumos. Descobre no fundo do “cógito”, no seu próprio pensamento, a realidade suprema de Deus. Essa descoberta lhe devolve o Universo perdido. O filósofo da negação se converte no cientista da afirmação. Deus existe e o Universo é real. Espinosa escreverá a “Ética”, mais tarde, sua obra máxima, a partir de uma premissa fixada por Descartes: a existência de Deus. É fácil compreendermos que a ciência admirável tinha um fundamento sólido, poderoso e amplo, que a ciência materialista rejeitou posteriormente. Mas, depois disso, quando a ciência admirável conseguiu, apesar da repulsa dos homens, novamente firmar-se em França, o fez de braços abertos para todos os fragmentos em que se partira a ciência da matéria.

Este é um tema que os estudiosos do Espiritismo precisam desenvolver. Num curso de introdução doutrinária, é bom que o coloquemos, a título de orientação para os estudantes e de sugestão para as suas futuras investigações. A chamada revolução cartesiana foi precursora da revolução espírita. A ciência admirável de Descartes é a mesma ciência espiritual de Kardec, ainda em desenvolvimento, por muito tempo, em nosso planeta.

13

A FILOSOFIA DO ESPÍRITO

1. O ESPIRITISMO E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA — A Filosofia Espírita se apresenta, no quadro geral das doutrinas filosóficas, e conseqüentemente na própria História da Filosofia, como uma das formas do Espiritualismo. No capítulo primeiro da “Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita”, que inicia ‘O Livro dos Espíritos’, Kardec acentua: “Como especialidade, o ‘Livro dos Espíritos’ contém a doutrina espírita; como generalidade, liga-se à doutrina espiritualista, da qual apresenta uma das fases. Essa a razão por que traz sôbre o título as palavras: Filosofia Espiritualista.”

A definição de Kardec é absolutamente precisa. O *Vocabulaire Technique et Critique de LI Philosophie*, de André Lalande, ao consignar a Filosofia Espírita, com a denominação de Espiritismo, acentua o seu caráter espiritualista. A seguir, ao tratar do termo *spiritualisme*, esclarece que é impróprio chamar-se o Espiritismo de Espiritualismo, como o fizeram e fazem os ingleses, e às vezes os alemães. Porque o Espiritismo é apenas uma espécie do gênero Espiritualismo, como o Marxismo, por exemplo, é apenas uma espécie do gênero Materialismo.

A tradição filosófica é quase tôda espiritualista. Referimo-nos hoje a doutrinas materialistas do passado, mas a verdade histórica não nos autoriza a tanto. As correntes gregas e helenísticas chamadas de materialistas, na verdade são apenas naturalistas. Melhor lhes cabe a designação clássica de hilozoístas, ou seja, de filosofias da matéria-viva animada por um princípio espiritual que escapa aos sentidos dos observadores. Os filósofos gregos, que antecederam as grandes correntes espiritualistas da fase socrática, são contemporâneos dos eleáticos e dos pitagóricos, que construíram a metafísica grega, cuja essência é o Ser, ou “aquele que é”, segundo a definição de Parmênides. As filosofias atômicas de Leucipo e Demócrito estão muito longe do materialismo atual: são intuitivas e racionais. Os sofistas gregos são “homens de razão”, que procuram pensar de maneira utilitária e acabam por se perder na abstração das palavras.

Os materialistas constituem, na História da Filosofia, correntes modernas de pensamento. O que encontramos na antigüidade é uma posição objetivista, diante dos problemas do mundo e da vida, mas assim mesmo impregnada de metafísica. Harald Hoffding, por exemplo, estabelece a seguinte diferença: considera “materialismo primitivo” o dos filósofos antigos, em comparação com o materialismo moderno. André Lalande acentua a natureza metafísica do chamado materialismo antigo. A própria concepção de matéria, nos gregos, é de natureza ontológica, como também acentua Lalande, advertindo ainda que devemos ter em conta as modificações semânticas, ao enfrentar a “tendência à sistematização” do pensamento filosófico.

A tradição filosófica é, portanto, espiritualista. As grandes questões da Filosofia são metafísicas e não físicas. O materialismo surge com o desenvolvimento do pensamento científico, e isso se explica pela natureza das ciências, que nada mais são do que a racionalização das técnicas. Voltadas para o domínio da matéria, as ciências fizeram o pensamento descer da metafísica para a física. Daí a explicação de Augusto Comte, de que “o materialismo é a doutrina que explica o superior pelo inferior”. O Espiritismo, no seu aspecto filosófico, enquadra-se rigorosamente na tradição filosófica. É uma

filosofia do espírito, que parte da essência espiritual para explicar a existência material. Por isso, Kardec citou Platão como precursor do Espiritismo: o mito da caverna, da filosofia platônica, é uma alegoria espírita, mostrando a natureza efêmera e irreal da matéria, em face da brilhante realidade espiritual.

Maurice Blondel explica que o termo Espiritualismo só apareceu no século 17, empregado pelos teólogos, para designar o falso misticismo, os exageros de espiritualidade ou religiosidade. Era um termo pejorativo. Esse fato nos mostra a natureza espiritual da tradição filosófica, onde jamais aparece a discriminação moderna de espiritualistas e materialistas. Blondel acentua que o termo Espiritualista passou a ser utilizado, na época moderna, por “pessoas que mantêm comércio com os espíritos e não se contentam de ser espíritas, talvez porque o título de Espiritualista tem sido melhor empregado”. A verdade, porém, não é essa. A aplicação do termo Espiritualista tem sido apenas um equívoco, pois o termo Espiritismo só apareceu com Kardec, em meados do século XIX. Anteriormente a Kardec, o uso do termo Espiritualista era obrigatório. É natural que, posteriormente, os ingleses e os norte-americanos, que não adotaram a obra de Kardec, continuassem a utilizar-se da velha e insuficiente designação.

2. O PROBLEMA DO CONHECIMENTO — Já vimos, nos capítulos anteriores, que o problema do conhecimento se apresenta como um processo histórico, que se desenvolve através de fases sucessivas, precisamente definidas. O que dissemos da tradição filosófica reafirma essa tese. Ao estudar os horizontes culturais, vimos que o conhecimento positivo só se tornou possível com a superação das fases anímica, mítica e religiosa, no momento em que as ciências começaram a desenvolver-se. Kardec explica, no capítulo primeiro de “A Gênese”, que o Espiritismo só poderia aparecer depois do desenvolvimento das ciências. Que diríamos disso, ao lembrar que as ciências, segundo vimos acima, deram origem ao materialismo?

A Filosofia Espírita é dialética: explica a realidade através das suas próprias contradições. O aparecimento das ciências e seu desenvolvimento colocaram o homem diante da realidade objetiva. Essa realidade afugentou os fantasmas da superstição, mas ao mesmo tempo facilitou a compreensão do fenômeno mediúnico. Se, por um lado, as pessoas mais apegadas ao plano físico negaram a existência de vida além da matéria, por outro lado, as pessoas mais desapegadas foram capazes de interpretar a mediunidade de maneira racional. A conseqüência apresentou-se de maneira dupla: surgiu o materialismo, mas surgiu também o espiritualismo científico.

O Espiritismo se apresenta, assim, como um processo gnoseológico especial, ou seja, como uma forma especial do processo do conhecimento. Superadas as fases anteriores da evolução, o homem se torna apto a captar a realidade de maneira mais intensa. Desapareceram os embaraços da superstição, e o campo visual do homem se tornou mais claro e mais amplo. Liberto do temor de Deus e do Diabo, o homem se reconhece a si mesmo como uma inteligência autônoma, atuante na matéria. Ao reconhecer isso, percebe que a dualidade espírito-matéria, anteriormente percebida de maneira confusa, esclarece-se. A inteligência humana é um poder atuante, que supera também o mistério da morte.

O desenvolvimento e o treinamento da razão através da Idade Média, e a conseqüente eclosão do racionalismo na Renascença, liberto da ganga das

emoções primitivas e das elaborações teológicas do misticismo, conferem ao homem a maturidade suficiente para enfrentar a realidade como ela é. Os fenômenos anímicos e mediúnicos do passado podem agora ser examinados de maneira racional. A captação da realidade já não é mais emocional. As categorias da razão deliniram-se e aguçaram-se, permitindo uma captação direta do “aqui “e do agora” existenciais, sem a mescla das sensações confusas e das emoções turbilhonantes do passado. A razão, dominando o caos das sensações e das emoções, equaciona de novo a realidade psico-física: põe o psiquismo humano e a realidade exterior sobre a mesa, para uma avaliação direta.

Surge, em consequência dessa nova forma de captação e de julgamento do real, uma nova concepção do mundo. Essa concepção é ao mesmo tempo crítica e genética. Do ponto de vista crítico, ela julga o passado, a antiga concepção e a antiga posição do homem diante do mundo. Do ponto de vista genético, ela constrói uma nova concepção e uma nova posição. Lembrando ainda a lei dos três estados, de Auguste Comte, poderemos dizer que a nova concepção se apresenta como uma síntese da oposição dialética entre o “estado teológico” e o “estado positivo”. Por isso mesmo é que a dualidade de consequências, a que acima nos referimos, teria fatalmente de ocorrer. Ao sair do “estado teológico” e entrar no “estado positivo”, o homem tinha fatalmente de elaborar a sua concepção positiva do mundo, ou seja, a concepção materialista. No mesmo instante, porém, esta concepção surgia como oposição à concepção teológica. O processo dialético se completa na síntese espírita: a concepção espírita do mundo reúne o misticismo teológico e o cientificismo positivo. Daí a sua natureza de espiritualismo-científico.

Julgar o mundo é avaliá-lo. A concepção espírita equivale, portanto, a uma reavaliação do mundo. Diante dela, os antigos valores estão peremptos, superados. Também para a concepção materialista, os antigos valores tinham perecido. O materialismo substituíra os valores espirituais e morais pelos valores utilitários. Mas o Espiritismo reformula os dois campos e modifica a posição de ambos. Os valores espirituais são reconduzidos ao primado do espírito, mas os valores morais e materiais não são desprezados ou subestimados, como na antiga Mística. Há um novo critério valorativo: a lei de evolução. Este critério substitui, por um processo de síntese dialética, os dois critérios que anteriormente se opunham: o salvacionista e o pragmático. A salvação não está mais na fuga ao utilitário, mas no bom uso do utilitário, em favor da evolução.

A axiologia espírita não é antropológica. Sua escala de valores não funciona em relação ao homem, mas à realidade universal. É o que vemos, por exemplo, nesta afirmação de Kardec, em seu comentário ao item 236 de “O Livro dos Espíritos”: “Nada existe de inútil na Natureza; cada coisa tem a sua finalidade, a sua destinação.” As coisas valem, não em referência aos interesses passageiros do homem, mas em referência ao processo cósmico de evolução, dentro do qual o homem se encontra como uma forma passageira do Espírito. Este é imortal, e por isso mesmo sabe que as circunstâncias não podem determinar uma escala real de valores. O próprio homem vale pelo quanto evolui, e não pelo que é ou pelo que aparenta ser, num dado momento.

Essa nova axiologia tem suas consequências no plano da cosmologia e da cosmogonia. Na cosmologia, Kardec afirma:

“Tôdas as leis da Natureza são leis divinas.” (cap. 1 de “O Livro dos

Espíritos.”) A estrutura de leis naturais do cosmos não se restringe ao plano físico, porque é uma estrutura global, que abrange, segundo os termos da moderna ontologia do objeto, tôdas as regiões ontológicas. A cosmologia espírita é íntegra, e não dualista. É um todo, em que não há sobrenatural e natural, pois o cosmos é um processo único. Na cosmogonia é que vai surgir o dualismo, porque o cosmos aparece como criação. Temos então a dualidade Criador e Criatura. Mas essa dualidade, mesmo no plano cosmogônico, que pertence à religião espírita, explica-se como causa e efeito, numa espécie de polaridade, que, segundo advertem os Espíritos, nossa inteligência atual não consegue apreender em sua verdadeira natureza. Não obstante, a evolução nos assegura, desde já, que a compreensão se tornará possível no futuro, pois é dado ao homem saber, na proporção em que êle cresce espiritualmente.

Chegamos assim a um aspecto da teoria espírita do conhecimento que é de fundamental importância, porque resolve naturalmente o velho problema filosófico dos limites do saber, e resolve até mesmo o impasse a que, nesse terreno, chegou o pensamento kantiano. Para a Filosofia Espírita, não há zonas interditas ao conhecimento humano, O saber metafísico é tão possível quanto o racional. A própria razão transcende os limites de suas categorias, na proporção em que novas experiências lhe vão sendo acessíveis, O homem é um processo, e na proporção em que se desenvolve, supera-se a si mesmo, superando as suas limitações. A interdição às zonas superiores do conhecimento não decorre de nenhuma determinação misteriosa, e nem mesmo de qualquer espécie de incapacidade, mas apenas da falta de crescimento, de desenvolvimento, de evolução e maturação do homem.

O problema das origens é, por enquanto, de ordem religiosa, ou como Kardec prefere dizer: moral. Deus criou o mundo, mas como e por quê, ainda não o podemos saber. O que sabemos, sem dúvida possível, é que o mundo existe e nós existimos nêle. A Filosofia Espírita parte dessa realidade existencial, para investigar as suas dimensões, que não se restringem ao simples existir, mas se ampliam no evoluir, no vir-a-ser, O que sabemos é que o homem, como todas as coisas, evolui, e que o destino do homem é transcender-se a si mesmo.

3. DETERMINISMO E LIVRE-ARBITRIO — Colocados assim os termos da equação filosófica, enfrentamo-nos novamente com o velho problema do determinismo e do livre-arbítrio. Admitida a existência de Deus, como “inteligência suprema e causa primária de tôdas as coisas” — admitida essa existência com a mesma evidência com que ela se apresenta no hegelianismo e no cartesianismo — e admitida, da mesma maneira, a existência de uma lei geral de evolução, a que tudo se submete, inclusive o homem, resta saber se estamos ou não diante da estrutura rígida do pensamento espinosiano. Há liberdade para êsse homem que amadurece, que tem de amadurecer, queira ou não queira, no processo evolutivo?

À primeira vista, a liberdade é impossível. O Espiritismo parece ter dito antes do poeta Rainer Maria Rilke:

“Deus nos faz amadurecer, mesmo que não o queiramos. E realmente o disse. Mas acrescentou: “Sem o livre-arbítrio, o homem seria uma máquina.” (Item 843 de “O Livro dos Espíritos”.) O homem é livre de pensar, querer e agir, mas sua liberdade é limitada pelas suas próprias condições de ser. O simples

fato de existir é uma condição. Dentro dessa condição, porém, o homem é livre: pode ser útil ou inútil, bom ou mau, segundo a sua própria determinação. Existe, pois, uma dialética do determinismo, que é ao mesmo tempo a dialética da liberdade.

Podemos colocar assim o problema: há um determinismo subjetivo, que é o da vontade do homem, e um determinismo objetivo, que é o das condições de sua própria existência. Da oposição constante dessas duas vontades, a do homem e a das coisas, resulta a liberdade-relativa da sua possibilidade de opção e ação. O item 844 de “O Livro dos Espíritos” nos propõe essa tese de maneira simples, ao tratar do desenvolvimento infantil: “Nas primeiras fases da vida a liberdade é quase nula; ela se desenvolve e muda de objeto com as faculdades. Estando os pensamentos da criança em relação com as necessidades da sua idade, ela aplica o seu livre-arbítrio às coisas que lhe são necessárias.”

Isso nos mostra que o homem não amadurece como o fruto, mas como espírito. Na proporção em que a criança amadurece, ela deixa de ser criança, para tornar-se adulto. Assim, o homem, na proporção em que amadurece, deixa de ser homem — essa criatura humana, contraditória e falível, enleada nas ilusões da vida física — para tornar-se Espírito. A morte, em vez de ser a frustração do existencialismo sartreano, ou o fim da vida, ou ainda o momento de mergulhar no desconhecido, de toda a tradição religiosa, apresenta-se como o momento de maturação e de alforria. Morrer, como o disse Victor Hugo, não é morrer, mas simplesmente mudar-se.

A mudança do homem, entretanto, não é completa. Ele não deixa de ser o que é. Sua essência permanece a mesma. Perdendo a condição existencial terrena, êle passa imediatamente para a condição existencial psíquica. Nessa outra condição, terá de enfrentar o mesmo processo de oposição dialética: de um lado, o determinismo subjetivo da sua vontade, do seu próprio querer; de outro, o determinismo objetivo das circunstâncias. Nestas circunstâncias, porém, avultam as conseqüências de seus atos na vida física, O que êle fez, a maneira por que pensou, quis, sentiu e agiu, toda a trama das suas próprias ações, agora o enleia. Como se vê, sua liberdade ampliou-se, pois é êle quem agora se limita no exterior. As circunstâncias em que se encontra foram determinadas pela sua própria vontade. Isso lhe desperta a compreensão de sua capacidade de agir, e conseqüentemente de sua responsabilidade. É então que êle deseja voltar à existência física, ao mundo em que gerou o seu próprio mundo espiritual, a fim de reformar a sua obra. E já então, ao voltar, aqui mesmo, no mundo material, êle não vem enfrentar apenas a vontade estranha das coisas, mas também a sua própria vontade, representada nas circunstâncias de uma vida apropriada às necessidades do seu posterior desenvolvimento.

É assim que, pouco a pouco, o livre-arbítrio supera o determinismo. A liberdade de se determinar a si próprio confere ao homem o poder de criar. Ele cria o seu próprio mundo, as suas formas de vida, o seu destino. A princípio, o faz de maneira quase inconsciente, como a criança que se queima na chama da vela, por querer pegá-la. Mas, depois, as experiências o acordam para a plenitude consciencial de que êle deve desfrutar, segundo o seu destino natural. Porque o destino do homem, no sentido geral de sua posição no Universo, é ser deus. Não no sentido de igualar-se à Inteligência Suprema, mas de atingir a compreensão dessa Inteligência, integrar-se no seu plano de

vida e pensamento, participar de sua plenitude. Assim, podemos dizer que o homem constrói o seu destino no plano do contingente, mas no plano do transcendente o seu destino já está determinado pelas leis universais.

Mas será apenas o homem que tem esse destino transcendente? E os demais seres da Criação, para e por que existem? O Espiritismo nos responde que o Universo é constituído de dois elementos fundamentais, as duas substâncias cartesianas — a *rés cogitans* e a *rés extensa* — ou, em termos espíritas: o elemento inteligente e o elemento material. Ainda em termos cartesianos, mas já no plano do pensamento de Espinosa, vemos que essa dualidade se resolve numa espécie de monismo tridimensional: inteligência e matéria decorrem de uma fonte única, a que estão subordinadas, e que é Deus. Por isso que Deus é inteligência e causa. Como causa, o é de tôdas as coisas. Deus não é assim uma concepção antropomórfica, mas a hipóstase de Plotino. O Universo é hipostático: primeiro, a hipóstase divina, que é Deus; depois, a hipóstase inteligente, que é o Espírito; e, por fim, a hipóstase material, que é a Matéria.

Essas três hipóstases não estão, porem, separadas, como as da concepção plotiniana. Constituem apenas aspectos de um mesmo todo. E o que é mais curioso, aspectos interpenetrados. E assim que Deus está em tudo e tudo está em Deus, que a matéria existe desde o início e que espírito e matéria estão sempre relacionados. Como na doutrina de forma e matéria, em Aristóteles, o espírito informa a matéria, e esta, por sua vez, manifesta o espírito, e toda essa interação se realiza em Deus, porque pela sua vontade e sob o poder constante de suas leis. O fluido universal, na mecânica cósmica, e o fluido vital, na mecânica biológica, são o resultado dialético e ao mesmo tempo o elemento de aglutinação de espírito e matéria. Assim, todos os seres, desde a região ontológica mineral — segundo a terminologia da moderna ontologia — até a região vegetal, a animal e a hominal, estão todos integrados no mesmo processo e submetidos às mesmas leis e ao mesmo destino. É o que vemos, por exemplo, no final da resposta do item 540 de “O Livro dos Espíritos”: “É assim que tudo se encadeia na Natureza, desde o átomo primitivo até o arcanjo, pois ele mesmo começou pelo átomo. Admirável lei de harmonia, que o vosso espírito limitado ainda não pode abranger no seu conjunto!”

Bastaria perguntar como se explica a finalidade desse imenso processo. Em que resultaria, afinal, esse desenvolvimento constante de tudo, de tôdas as coisas, nos rumos da perfeição e da inteligência? A pergunta, como responderia Gonzague Truc, não pode ser respondida pela Filosofia, porque pertence à Mística. Mas o Espiritismo, que admite o desenvolvimento da Filosofia até o plano da antiga Mística e além dela — uma vez que admite o desenvolvimento ilimitado da capacidade humana de compreender — responde com a nossa incapacidade atual para abarcar a complexidade e as conseqüências do processo cósmico, dentro do qual nos encontramos. Do nosso ponto de vista atual, demasiado restrito, condicionado pela estreiteza de nossas mentes, em funcionamento na aparelhagem de cérebros animais, é impossível a compreensão daquilo que poderíamos chamar, nos termos da filosofia aristotélica, as causas finais.

Quando saímos do plano do pensamento, para examinar o problema à luz das nossas possibilidades de expressão verbal, maior ainda se revela a nossa incapacidade, diante de suas dimensões conceituais. As deficiências da linguagem humana, assinaladas por Kardec na “Introdução ao Estudo da

Doutrina Espírita”, mostram quanto seria vã a nossa pretensão de investigar o princípio e o fim das coisas. Mas, ao mesmo tempo, o Espiritismo nos acena com as possibilidades futuras, mostrando-nos como, a cada giro da Terra sobre si mesma, o nosso avanço no tempo equivale ao desenvolvimento psíquico. Compete a cada um de nós, e a todos nós em conjunto, superarmos as nossas limitações, pelo nosso desenvolvimento próprio e pelo desenvolvimento da Civilização.

4. O HOMEM NO MUNDO — A unidade essencial das leis que regem o mundo oferece à cosmogonia espírita uma integridade absoluta. O cosmos é uma unidade orgânica. O homem, integrado nessa unidade, participando intimamente dela, deixa de ser a oposição espiritual ao mundo material, que as formas clássicas de religião e de filosofia nos apresentaram. O homem está no mundo como parte do mundo. Sua posição de “projecto”, descoberta pelo existencialismo, coincide com a posição do próprio mundo em que se integra. O “aqui” e o “agora” assumem importância e significação maiores que as das concepções existenciais, porque o “aqui” e o “agora” espíritas não estão apenas carregados de passado e preces do presente, mas representam unidades sintéticas de tempo e espaço. O lugar e o momento que passam equivale ao “point-d’optique” da expressão feliz de Victor Hugo, no Prefácio de Cromwell: é aí, nesse pequeno e translúcido espelho, que se refletem o passado, o presente e o futuro não somente do homem, mas de todo o cosmos.

Deus fala ao homem através de suas leis. Estas, que são eternas, representam a presença do imutável no mutável, da eternidade na transitoriedade. O momento que passa não é uma ilha no tempo, nem um ponto no espaço, mas um fluir: o fluir da duração. Se o homem o compreender e o sentir, estará pleno de felicidade. É o que vemos no item 614 de “O Livro dos Espíritos”: “A lei natural é a lei de Deus; a única verdadeira para a felicidade do homem. Ela lhe indica o que êle deve fazer ou não fazer, e êle só se torna infeliz porque dela se afasta.” E no item 617 esclarece: “Tôdas as leis da Natureza são leis divinas, pois Deus é o autor de tôdas as coisas. O sábio estuda as leis da matéria; o homem de bem, as da alma, e as segue.”

A razão dos sofrimentos e da infelicidade, do desespero humano, é simplesmente a violação das leis. Os espíritos foram criados “simples e ignorantes, ou seja, sem conhecimento” (item 114 — “Livro dos Espíritos”) e se destinam à perfeição, onde atingirão “a felicidade eterna, sem perturbações”. Se todos seguissem naturalmente as leis de Deus, atingiriam a perfeição sem dificuldades. Mas há um momento de queda. Não o de Adão e Eva no Paraíso, mas o de cada um diante de si mesmo, no processo natural do desenvolvimento. A aquisição do conhecimento gera perturbações. Uns se deixam levar pelas fascinações exteriores e pelo incitamento de outros, desligando-se das leis naturais e criando suas próprias leis, as da conduta artificial. “Esta é a grande figura da queda do homem e do pecado original: uns cederam à tentação e outros a resistiram”, diz o item 122 de “O Livro dos Espíritos

Isso, entretanto, não quer dizer que uns se perderam e outros se salvaram. O próprio desvio das leis naturais é uma experiência proveitosa. Porque os espíritos devem conseguir a plenitude de consciência e conquistar a sabedoria, o que só é possível através do uso do livre-arbítrio. Por mais que um espírito se desvie, um dia chegará em que ele terá de voltar à integração nas leis naturais.

Esse é o momento da “religião”, da volta do espírito à integração cósmica. O item 126 do “Livro dos Espíritos” explica: “Deus contempla os extraviados com o mesmo olhar, e os ama a todos do mesmo modo.” Por outro lado, os que seguiram as leis não escaparam ao processo evolutivo. Apenas, nêles integrados, podem segui-lo tranqüilamente, em vez de lutarem contra a correnteza e sofrerem as conseqüências da luta.

O homem no mundo é, portanto, um espírito em evolução. Bom ou mau, virtuoso ou criminoso, pecador ou santo, êle está “agora” e “aqui” para desenvolver-se, para realizar-se. Qual o tipo humano ou divino que lhe pode servir de exemplo? O item 625 responde: “Vêde Jesus”, e Kardec explica: “Jesus é para o homem o tipo da perfeição moral a que pode aspirar a humanidade na Terra.” Por que Jesus e não Buda? Porque o primeiro ensina ao homem viver plenamente no aqui e no “agora”, enfrentar o mundo em vez de fugir a êle, realizar-se no presente em vez de protelar a realização enclausurando-se e furtando-se às experiências da vida. O homem está no mundo para vivê-lo. É a lei. Só através dessa vivência êle atingirá Deus. Fugir ao mundo para refugiar-se na ilusão contemplativa é desertar da batalha necessária.

As religiões são formas de reintegração do homem nas leis naturais, instituições sociais em que se condensam as intuições espirituais que indicam ao homem o caminho de volta a Deus. Sistemas pedagógicos, destinados à reeducação das coletividades transviadas. Não obstante, êsses mesmos sistemas sofrem as influências negativas dos espíritos que se afastaram das leis. Por isso, êles também evoluem. As formas religiosas se sucedem no tempo, até o momento em que elas mesmas deverão desaparecer, cedendo lugar à religião pura, sem templos nem formalismos, à religião em espírito e verdade, que cada consciência professará por si mesma, independente de sistemas dogmáticos e organizações sacerdotais. A lei de adoração, lei natural, será o fundamento dessa religião assistemática, que o homem (lo futuro instituirá na Terra.

O trabalho é lei natural (item 674), e através dêle o homem progride. Fugir ao trabalho é transgredir a lei. Trabalhar é modificar-se e modificar o mundo, estabelecer a interação necessária para o progresso geral. A lei de igualdade e a lei de liberdade, unindo os homens, deverão conduzi-los à prática da fraternidade. Esta se traduzirá plenamente na lei de justiça, amor e caridade, que estabelecerá na Terra um mundo superior ao de injustiça, ódio e egoísmo, em que hoje vivemos. “O amor e a caridade — ensina Kardec (Comentário ao item 886) — são o complemento da lei de justiça, porque amar ao próximo é fazer-lhe todo o bem possível, que desejaríamos que nos fôsse feito. Tal é o sentido das palavras de Jesus: amai-vos uns aos outros.”

A Filosofia Espírita desemboca, assim, na Moral Espírita, que não é outra senão a própria moral evangélica, racionalmente explicada, inteiramente desembaraçada das interpretações teológicas e místicas. Essa moral não é apenas individual, mas também coletiva. O bem reinará sôbre a Terra, afirma o item 1.019 do “Livro dos Espíritos”, prevendo o advento de um nôvo mundo, que será construído por uma humanidade regenerada. Caminhamos para lá, através de tôdas as dificuldades e vicissitudes do presente. E é no presente que temos a oportunidade de preparar o futuro. A moral espírita se traduz, assim, na prática incessante do bem, única maneira de vivermos bem na atualidade e criarmos o bem para o futuro.

14 RELIGIÃO EM ESPÍRITO E VERDADE

1. O ESPIRITISMO E AS RELIGIÕES — A posição do Espiritismo, em face das religiões, foi definida desde o princípio, ou seja, desde a publicação de “O Livro dos Espíritos”. A terceira parte do livro tem o título de “Leis Morais”, e começa pela afirmação: “A lei natural é a lei de Deus”, que equivale ao reconhecimento da unidade divina de tôdas as leis que regem o Universo. Note-se que Kardec e os Espíritos referem-se à lei de Deus no singular, como lei única, e nela incluem as leis morais, no plural. Assim, as leis morais são espécies de um gênero, que é a lei natural. Mas como esta não é a lei da Natureza, e sim a lei de Deus, não estamos diante de uma concepção monista natural, mas de uma concepção monista de ordem ética. As religiões, como fenômenos éticos, formas de educação moral das coletividades humanas, nada mais são do que processos diferenciados, segundo as necessidades circunstanciais e temporais da evolução, pelos quais as leis morais se manifestam no plano social.

Vejamos a explicação de Kardec, no comentário que fez ao item 617 de “O Livro dos Espíritos”: “Entre as leis divinas, umas regulam o movimento e as relações da matéria bruta: essas são as leis físicas; seu estudo pertence ao domínio da ciência. As outras concernem especialmente ao homem em si mesmo, e às suas relações com Deus e com os seus semelhantes. Compreendem as regras da vida do corpo, tanto quanto as da vida da alma: essas são as leis morais. Dessa maneira, o Espiritismo nos oferece a visão global do Universo, num vasto sistema de relações, que unem tôdas as coisas, desde a matéria bruta até à divindade, ou seja, desde o plano material até o espiritual. As religiões, nesse amplo contexto, são como fragmentações temporárias do processo único da evolução humana.

Essa compreensão histórica permite ao Espiritismo encarar as religiões, não como adversárias, mas como formas progressivas do esclarecimento espiritual do homem, que atinge na atualidade um momento crítico, de passagem para um plano superior. Daí a afirmação de Kardec, feita em “O Livro dos Espíritos” e repetida em outras obras, particularmente em “O que é o Espiritismo”, de que êste, na verdade, é o maior auxiliar das religiões. Auxiliar em que sentido? Primeiro, no sentido de fornecer às religiões, entrincheiradas em seus dogmas de fé, as armas racionais de que necessitam, para enfrentar o racionalismo materialista, e especialmente as armas experimentais, com que sustentar os seus princípios espirituais diante das ciencias. Depois, no sentido de que o Espiritismo não é nem pretende ser uma religião social, pelo que não disputa um lugar entre as igrejas e as seitas, mas quer apenas ajudar as religiões a completarem a sua obra de espiritualização do mundo. A finalidade das religiões é arrancar o homem da animalidade e levá-lo à moralidade. O Espiritismo vem contribuir para que essa finalidade seja atingida.

Nisto se repete e se confirma o que o Cristo declarou, a propósito de sua própria missão, ao dizer que não vinha revogar a lei e os profetas, mas dar-lhes cumprimento. Como desenvolvimento natural do Cristianismo, o Espiritismo prossegue nesse mesmo rumo. Sua finalidade não é combater, contrariar, negar ou destruir as religiões, mas auxiliá-las. Para auxiliá-las, porém, não pode o Espiritismo endossar os seus erros, o seu apêgo aos formalismos religiosos, a sua aderência às circunstâncias. Porque tudo isso diminui e en-

fraquece as religiões, expondo-as ao perigo do fracasso, diante das próprias leis evolutivas, que impulsionam o homem para além das suas convenções circunstanciais. O Espiritismo, assim, não condena as religiões. Considera que tôdas elas são boas — o que é sempre contestado com violência pelo espírito de sectarismo — mas pretende que, para continuarem boas, não estacionem nos estágios inferiores, já superados pela evolução humana.

Justamente por isso, o Espiritismo se apresenta, aos espíritos formalistas e sectários, como um adversário perigoso, que parece querer infiltrar-se nas estruturas religiosas e miná-las, para destruí-las. Era o que parecia o Cristianismo primitivo, para os judeus, gregos e romanos. Não obstante, os ensinamentos de Jesus não visavam à destruição, mas ao esclarecimento e à libertação do pensamento religioso da época. Podem alegar os religiosos atuais que os espíritas os combatem, às vezes com violência. O mesmo faziam os cristãos primitivos, em relação às religiões antigas. Mas essa atitude agressiva não decorre dos princípios doutrinários, e sim das circunstâncias sociais em que se encontram os inovadores, diante da tradição. Por outro lado, é preciso considerar que a agressividade das religiões para com o Espiritismo é uma constante histórica, determinada pela própria natureza social das religiões organizadas ou positivas. Nada mais compreensível que o revide dos espíritas, quando ainda não suficientemente integrados nos seus próprios princípios.

No capítulo segundo da terceira parte de “O Livro dos Espíritos”, item 653, temos a explicação e a justificação da existência das religiões formalistas. Kardec estuda, através de perguntas aos Espíritos, a lei de adoração, que é o fundamento e a razão de ser de todo o processo religioso. Dêsse diálogo resulta a posição espírita bem definida:

“A verdadeira adoração é a do coração.” Não obstante, a adoração exterior, através do culto religioso, por mais complicado e material que este se apresente, desde que praticada com sinceridade, corresponde a uma necessidade evolutiva dos espíritos a ela afeiçoados. Negar a êsses espíritos a possibilidade de praticarem a adoração exterior, seria tão prejudicial, quanto admitir que os espíritos que já superaram essa fase continuassem apegados a cultos materiais. A cada qual, segundo as suas condições evolutivas.

O princípio da tolerância substitui, portanto, no Espiritismo, o sistema de intolerância que marca estranhamente a tradição religiosa. As religiões, pregando o amor, promoveram a discórdia. Ainda hoje podemos sentir a agressividade do chamado espírito-religioso, na intolerância fanática das condenações religiosas. Por isso, Kardec, esclareceu, em “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, que o princípio religioso da doutrina não era o de salvação pela fé, e nem mesmo pela verdade, mas pela caridade. A fé é sempre interpretada de maneira particular, como a dogmática de determinada igreja a apresenta. A verdade é sempre condicionada às interpretações sectárias. Mas a caridade, no seu mais amplo sentido, como a fórmula do amor ao próximo ensinada pelo Cristo, supera tôdas as limitações formais. A salvação espírita não está na adesão a princípios e sistemas, mas na prática do amor.

2. PANTEISMO ESPÍRITA — Uma das acusações constantemente formuladas ao Espiritismo pelos religiosos, e particularmente pelos teólogos, é a de panteísmo. Segundo afirmam, de modo geral, o Espiritismo seria uma concepção materialista do mundo, por confundir o Criador com a Criação. Já

vimos que essa acusação é infundada. Ao tratar da Filosofia Espírita, verificamos que a cosmologia e a cosmogonia doutrinárias não permitem essa confusão. Anteriormente, verificamos que o próprio Kardec dedicou um capítulo ao problema, em “O Livro dos Espíritos”, esclarecendo a posição do Espiritismo. Não obstante, convém analisarmos alguns aspectos da questão, para melhor definirmos o nosso pensamento a respeito.

Segundo a etimologia, e de acôrdo com o emprêgo tradicional do termo, panteísmo é uma concepção monista do mundo, que pode ser traduzida na expressão: tudo é Deus. Espinosa foi o sistematizador filosófico dessa concepção. Deus é a realidade única, da qual tôdas as coisas não são mais do que emanações. Mas existe o chamado panteísmo materialista, não obstante a contradição dos termos. Segundo a concepção de D’Holbach, por exemplo, a realidade primária é o Mundo, e Deus é a suma do Mundo, ou seja, o resultado do conjunto de leis universais. Com razão se diz que não se trata propriamente de panteísmo, apesar do emprêgo tradicional da classificação. Essas duas formas de panteísmo são rejeitadas pelo Espiritismo.

Kardec argumenta, no comentário ao item 16 de “O Livro dos Espíritos”, que não sabemos tudo o que Deus é, “mas sabemos o que ele não pode ser”. Forma precisa de definir a posição espírita. Deus não pode ser confundido com o mundo, da mesma maneira por que um artista não pode ser confundido com as suas obras. Assim como as obras exprimem a inteligência e a intenção pessoal do artista, nas várias direções seguidas pela sua inspiração, as obras de Deus o revelam ao nosso entendimento, mas não podemos confundi-las com o seu Autor. O Espiritismo, portanto, não pode ser considerado como nenhuma forma de panteísmo, no sentido absoluto que se dá ao termo.

Apesar disso, podemos dizer que existe uma forma de panteísmo-espírita, se entendermos a palavra em sentido relativo. Essa forma, porém, não é privativa do Espiritismo. Aparece em tôdas as concepções religiosas, pois tôdas as religiões consideram universal a presença de Deus, que se manifesta na natureza inteira e “está em tôdas as coisas”. É conhecida a afirmação do apóstolo Paulo, de que vivemos em Deus e nêle nos movemos. Essa fórmula encontra correspondência no pensamento grego e no pensamento romano: o racionalismo dos primeiros e o juridismo dos segundos constituem sistemas de leis universais, presididos por uma inteligência suprema. Quanto ao judaísmo, o providencialismo bíblico é uma forma ainda mais efetiva de panteísmo conceitual. Mas fora do âmbito da tradição ocidental vamos encontrar a mesma concepção, tanto nas religiões indianas, quanto na própria religião-filosófica ou civil do confucionismo, bem como entre os egípcios, os mesopotâmicos e os persas.

A presença universal de Deus é uma forma relativa de panteísmo, que nos mostra o Universo em relação estreita com Deus, a Criação ligada ao Criador. Mesmo no panteísmo espinosiano, é necessário compreendermos o panteísmo de maneira mais conceitual do que real, ou seja, num plano antes teórico do que prático. Porque Espinosa fazia a distinção entre o que chamava “natureza naturata”, ou material, e “natureza naturans”, ou inteligente. Deus, para êle, era esta última, o que pode ser entendido, do ponto de vista espírita, como uma confusão entre o princípio-inteligente e Deus. Ou seja, Espinosa confundiu a segunda hipótese do Universo, o Espírito, com a primeira, que é Deus. O Espiritismo não faz essa confusão, admitindo apenas a imanência de Deus no Universo, como conseqüência de sua própria transcendência.

Não é fácil compreendermos êsse processo, sem uma definição dos termos. Mas quando procuramos examiná-los, tudo se torna mais claro. Imanente é aquilo que está compreendido na própria natureza, como elemento intrínseco, pertencente a sua constituição e determinante do seu destino. Dessa maneira, o panteísmo tem sido considerado uma teoria da imanência de Deus. Não obstante, a própria teologia católica considera as aspirações religiosas do homem como decorrência da imanência de Deus na alma. E o Cristianismo evangélico estabelece o princípio da imanência de Deus em nós mesmos. Como poderíamos entender, assim, a imanência daquilo que é transcendente, que está acima e além do mundo e dos homens?

Este problema tem provocado grande celeuma no campo teológico, mas a posição espírita é de tal maneira clara, que podemos compreender sem maiores dificuldades. Kardec a colocou em termos de causa e efeito: não há efeito inteligente sem uma causa inteligente. Ora, se Deus é a inteligência suprema e causa primária de tôdas as coisas, a transcendência de Deus é a própria causa da sua imanência. Ou seja: Deus, como criador, está presente na Criação, através de suas leis, que representam ao mesmo tempo a ligação de tôdas as coisas ao seu poder e a possibilidade de elevação de tôdas as coisas à sua perfeição. A lei de evolução explica a imanência, como consequência lógica e necessária da transcendência. As disputas teológicas decorrem mais do formalismo em que o problema é colocado, do que das dificuldades lógicas ou filosóficas existente no mesmo.

O panteísmo-espírita não seria mais, portanto, do que a consideração da presença de Deus em tôdas as coisas, através de suas leis, e particularmente na consciência humana. No item 626 de “O Livro dos Espíritos” vemos a afirmação de que as leis divinas “estão escritas por tôda parte”. Esse o motivo por que: “todos os homens que meditaram sôbre a sabedoria puderam compreendê-las e ensiná-las”. Reafirma ainda êsse item: “Estando as leis divinas escritas no livro da Natureza, o homem pôde conhecê-las sempre que desejou procurá-las. Eis porque os seus princípios foram proclamados em todos os tempos, pelos homens de bem, e também porque entramos os seus elementos na doutrina moral de todos os povos saídos da barbárie, mas incompletos, ou alterados pela ignorância e a superstição.” O relativismo panteísta está bem claro nesta proposição.

A presença de Deus, e portanto a sua imanência, não se restringe à consciência humana, mas estende-se a tôda a natureza. Tôdas as religiões admitem êsse princípio, de uma ou de outra forma, principalmente quando pretendem oferecer as provas da existência de Deus. O Espiritismo o esclarece, de maneira simples e precisa, retirando-o da névoa das discussões teológicas e colocando-o sob a luz dos princípios lógicos. Ainda neste terreno controvertido, como vemos, o Espiritismo se apresenta com todo o seu poder de esclarecimento.

3. TEOLOGIA ESPÍRITA — Falar de teologia espírita é escandalizar alguns setores doutrinários, que só compreendem o Espiritismo como filosofia de bases científicas e consequências morais. Mas num curso de introdução doutrinária não podemos fazer concessões nesse terreno. A palavra teologia tem um sentido etimológico e usual bastante conhecido e claro: é a Ciência de Deus, ou, numa interpretação mais humilde, o estudo de Deus. Não importa que a tradição católica a considere como a Ciência de Deus revelada pelo Cristo e

conservada pela Igreja. Lalande a define assim: “Ciência de Deus, de seus atributos e de suas relações com o mundo e o homem.” Nessa acepção filosófica e que ela nos interessa, do ponto de vista espírita, e que dela não podemos prescindir, para um conhecimento geral da doutrina.

Já vimos que o “Livro dos Espíritos” começa pela definição de Deus, e portanto como um tratado teológico. Sua primeira pergunta é esta: “O que é Deus?” E a primeira resposta dada pelos Espíritos está formulada como a pedra angular da teologia espírita: “Deus é a inteligência Suprema, causa primária de tôdas as coisas.” Todo o primeiro capítulo do livro básico do Espiritismo é dedicado ao estudo de Deus. Um capítulo teológico, portanto. Mas não ficamos nisso. A teologia espírita se estende por tôda a codificação. E nem poderia ser de outra maneira, uma vez que o Espiritismo, na sua condição de filosofia espiritualista, tem por fundamento a existência de Deus e suas relações com o homem.

Após a afirmação da existência, o “Livro dos Espíritos” trata do problema dos atributos de Deus. A seguir, das relações de Deus com o mundo e com os homens. Esse problema das relações vai ser amplamente desenvolvido por Kardec, não só na continuidade do livro básico, mas também nas demais obras da Codificação. Há alguns livros escritos especialmente para esclarecer o assunto, como “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, “A Gênese, os Milagres e as Predições” e “O Céu e o Inferno”. Livros teológicos, no pleno sentido da definição de Lalande, que nos dão tôda a estrutura de uma teologia racional, abrindo perspectivas para desenvolvimentos em várias direções: o estudo da concepção de Deus através dos tempos; das relações dessa concepção com a moral; do desenvolvimento do ateísmo e do sentimento religioso no mundo moderno; das possibilidades espíritas da compreensão de Deus e do desenvolvimento da mística espírita, ou seja, da experiência psicológica da prece e do conseqüente desenvolvimento do sentimento de Deus entre os espíritas; dos atributos de Deus em relação com o processo evolutivo; e assim por diante.

Vemos, pela simples citação dessas possibilidades, que dois problemas fundamentais da teologia clássica foram postos de lado: o da natureza de Deus e o da Criação do Mundo. Realmente, êsses problemas são considerados pelo Espiritismo como limítrofes do incognoscível. Nesse ponto, aliás, o Espiritismo coincide com a posição de Espinosa, para quem Deus possuía dois atributos que conhecemos: o espírito e a matéria, e muitos outros que escapam às nossas possibilidades de conhecimento. Mas não é por não tratarmos dêsses problemas que podemos negar a existência de uma teologia espírita, racional, e livre do espírito de sistema, como afirmava Kardec, a respeito da filosofia espírita.

A teologia espírita é, portanto, a parte da doutrina que trata de Deus, que procura estudá-lo, dentro das limitações da nossa capacidade cognitiva. Começa com um axioma: a existência de Deus. Mas êste axioma se evidencia de maneira matemática, por uma seqüência lógica que podemos seguir nesta afirmação: “Deus existe, não o podeis duvidar, e isso é o essencial.” (Item 14 do “Livro dos Espíritos”.) Analisando esta assertiva, encontramos o seguinte: 1º) a afirmação pura e simples de Deus, como verdade suprema, que antecede a nossa razão e a ela se impõe; 2º) a afirmação de um atributo de Deus, que é a sua existência, ou seja a sua imanência; 3º) a afirmação de que não podemos duvidar dêle e de sua existência, não porque estejamos proibidos de fazê-lo, mas porque há uma impossibilidade lógica de duvidar; 4º) a afirmação

de que “isso é o essencial”, ou seja, de que, no nosso estado atual de evolução, não precisamos de mais do que essa compreensão, que nos basta.

Poderíamos argumentar que essa posição teológica é absurda, principalmente quando falamos de uma teologia racional. Partimos de um dogma de fé, que se impõe à nossa consciência. Não se trata, porém, de um dogma de fé, e sim de um axioma matemático. As coisas evidentes se impõem pela sua própria evidência. Não podemos negar a existência de Deus, porque, como dizia Descartes, isso equivaleria a negar a existência do sol em nosso sistema planetário. Muito antes dos homens saberem o que era o sol, não podiam negá-lo. E hoje mesmo continuamos cercados de evidências que escapam à nossa inteligência. Apesar do grande avanço das ciências da vida, não sabemos o que é a vida. E tôdas as ciências partem sempre de axiomas, de evidências que lhes servem de base, e sôbre as quais constroem os seus sistemas racionais, como as religiões constroem a sua dogmática. A posição espírita, portanto, nada tem de estranho. Está perfeitamente enquadrada nos limites gerais do conhecimento humano, sujeita aos mesmos princípios que regem o desenvolvimento das ciências, da filosofia e das religiões.

A teologia espírita implica ainda a existência da revelação. Nas relações entre Deus e o homem existe a possibilidade do diálogo, O homem pode receber informações de Deus a respeito de problemas que a sua razão não alcança. o que vemos no item 20 de “O Livro dos Espíritos”, quando Kardec pergunta se é possível a revelação de coisas que escapam à investigação científica. Os Espíritos respondem:

“Sim, se Deus o julgar útil, pode revelar aquilo que a ciência não consegue apreender.” E Kardec comenta: “É através dessas comunicações que o homem recebe, dentro de certos limites, o conhecimento do seu passado e do seu destino futuro.” Mas, por outro lado, existe a revelação humana, aquela que não é uma oferta de Deus ao homem, mas uma conquista dêste, através de sua evolução. “A ciência lhe foi dada para o seu adiantamento em todos os sentidos”, afirma o item 19, e Kardec reafirma em “A Gênese”, capítulo primeiro, essa duplicidade da revelação, considerada do ponto de vista espírita. Assim, pela sua própria natureza, ao mesmo tempo divina e humana, a teologia espírita confirma a sua racionalidade.

4. CRISTIANISMO E ESPIRITISMO — A religião espiritual se define pela superação do social. Johann Heinrich Pestalozzi, mestre de Kardec, considerava a existência de três tipos de religião: a animal ou primitiva, a social ou positiva, e a espiritual ou moral. A esta última preferia chamar simplesmente moralidade, a fim de não confundi-la com as duas formas anteriores. Kardec recebeu dos Espíritos a confirmação dessa teoria pestalozziana. Todo o “Livro dos Espíritos” a confirma, ensinando uma religião pura, desprovida de exlgenças materiais para o culto, de investiduras sacerdotais, e conseqüentemente de organização social em forma de igreja. As comunicações particulares que Kardec recebia, como já vimos, e que figuraram posteriormente em “Obras Póstumas”, acentuavam a importância espiritual da nova doutrina, como restabelecimento do Cristianismo em espírito e verdade. Em “O Evangelho Segundo o Espiritismo” o problema foi esclarecido em definitivo.

No item 673 de “O Livro dos Espíritos”, vemos como o problema da religião espiritual é colocado pelos Espíritos, de maneira incisiva, condenando o apêgo

às exterioridades. É a seguinte a resposta dada a uma pergunta de Kardec:

“Deus abençoa sempre os que praticam o bem. Amparar os pobres e os aflitos é o melhor meio de o homenagear. Já vos disse, por isso mesmo, que Deus desaprova as cerimônias que fazeis para as vossas preces, pois há muito dinheiro que poderia ser empregado mais inutilmente do que o é. O homem que se prende à exterioridade e não ao coração, é um espírito de vista estreita: julgai se Deus deve se importar mais com a forma do que com o fundo.”

No capítulo nono das “Conclusões” de O Livro dos Espíritos é o próprio Kardec quem declara: “Jesus veio mostrar aos homens a rota do verdadeiro bem. Por que o enviara para relembrar a sua lei esquecida, não enviaria hoje os Espíritos, para novamente a lembrarem, e de maneira mais precisa, agora que os homens a esquecem, para tudo sacrificarem ao orgulho e à cupidez? Quem ousaria pôr limites ao poder de Deus e determinar os seus caminhos? Quem dirá que os tempos preditos não são chegados, como o afirmam os Espíritos, e que não alcançamos aqueles em que as verdades mal compreendidas, ou falsamente interpretadas, devem ser ostensivamente reveladas ao gênero humano, para acelerar o seu adiantamento?”

No item 625 vemos a ligação direta que “O Livro dos Espíritos” estabelece entre Cristianismo e Espiritismo. Os Espíritos apontam Jesus como o modelo que o homem deve seguir na terra, e Kardec comenta, de maneira incisiva:

“Jesus é para o homem o tipo da perfeição moral a que a humanidade pode pretender na terra. Deus nô-lo oferece como o mais perfeito modelo, e a doutrina que êle ensinou é a mais pura expressão da sua lei, porque êle estava animado do espírito divino, e foi o ser mais puro que já apareceu sobre a terra.”

A seguir, no item 627, a ligação histórica e espiritual se completa pela voz dos Espíritos: “O ensino de Jesus era freqüentemente alegórico, em forma de parábolas, porque êle falava de acôrdo com a época e os lugares. Faz-se hoje necessário que a verdade seja inteligível para todos. É preciso, pois, explicar e desenvolver essas leis, tão poucos são os que as compreendem, e menos ainda os que as praticam. Nossa missão é a de espertar os olhos e os ouvidos, para confundir os orgulhosos e desmascarar os hipócritas: os que afetam exteriormente a virtude e a religião, para ocultar as suas torpezas. O ensinamento dos Espíritos deve ser claro e sem equívocos, a fim de que ninguém possa pretextar ignorância, e cada um possa julgá-lo e apreciá-lo com sua própria razão. Estamos encarregados de preparar o Reino de Deus anunciado por Jesus, e por isso é necessário que ninguém possa interpretar a lei de Deus ao sabor das suas paixões, nem falsear o sentido de uma lei que é toda amor e caridade.”

O Espiritismo aparece, nesse trecho de “O Livro dos Espíritos”, como o continuador natural do Cristianismo, confirmando o que estudamos anteriormente a respeito. Sua missão é a de restabelecer o ensino do Cristo e efetivá-lo nos corações e nas consciências, já amadurecidas pela evolução, preparando assim o Reino de Deus, ou seja, levando o Cristianismo às suas últimas conseqüências. Assim, quando Kardec nos apresenta o Espiritismo como a religião em espírito e verdade, porque sendo o cumprimento da promessa do Consolador, em “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, nada mais faz do que confirmar o que já havia sido anunciado em “O Livro dos Espíritos”.

No capítulo sexto de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, comentando o advento do Consolador, Kardec assinala:

“Assim, o Espiritismo realiza o que Jesus disse do Consolador Prometido:

conhecimento das coisas, que faz o homem saber de onde vem, para onde vai e porque está na terra; reevocação dos verdadeiros princípios da lei de Deus; e consolação pela fé e pela esperança.” A análise desse pequeno trecho ofereceu-nos, ao mesmo tempo, a confirmação da ligação histórica entre o Cristianismo e o Espiritismo, e os traços característicos da religião em espírito e verdade.

O Consolador vem para esclarecer os homens, e assim consolá-los através do conhecimento. Religião sem dogmas, sem culto exterior, sem sacerdócio, sem apêgo material, sem intenção de domínio político e social, pode explicar livremente ao homem que ele é um espírito em evolução, responsável direto pelos seus atos, e portanto pelos seus fracassos ou as suas vitórias. Pode dizer-lhe que, tendo vindo do mundo espiritual, voltará a esse mundo após a vida terrena, tão naturalmente como as borboletas se livram dos casulos, e lá responderá pelos seus erros e os acertos, sem a mediação de sacramentos ou cerimônias materiais de espécie alguma. Sua permanência na terra pode também ser explicada sem alegoria, pela simples necessidade da evolução espiritual.

A reevocação dos verdadeiros princípios da lei de Deus equivale ao restabelecimento dos ensinamentos do Cristo. A palavra francesa do texto original é “rappel”, que tem sido traduzida por “lembração”. A tradução mais fiel é a que oferece a idéia de restabelecimento, como o faz a palavra reevocação. Essa idéia está de acordo com o texto de Kardec e com a promessa do texto evangélico. Reevocar os verdadeiros princípios é lembrar, não apenas lembrar: “tudo aquilo que vos ensinei”, segundo a expressão do Evangelho de João. Relembrados os princípios esquecidos, deturpados pela ignorância e a vaidade humanas, a religião espiritual se restabelecer em sua plenitude.

A consequência desse processo é naturalmente o restabelecimento da fé e da esperança. A fé, não mais dogmática, fruto de uma imposição autoritária, mas racional, e portanto consciente, como decisão livre do homem. E, por fim, a esperança na vida futura, que se apresenta como oportunidade renovada de reencetar o progresso espiritual. A “moralidade” de Pestalozzi se afirma, através das palavras do seu discípulo Rivail, no plano superior do ensino espiritual, como a forma mais pura de religião: aquela em que o homem age com plena consciência dos seus deveres, livre de ameaças e coações, ciente de que é ele mesmo o construtor do seu futuro.

O conceito de religião espiritual, atualmente, já não mais requer a diferenciação que Pestalozzi adotou. No tempo de Kardec ainda era necessário, principalmente numa obra de divulgação, como “O Livro dos Espíritos”, evitar a palavra “religião”. Hoje, a definição filosófica de religião superou as confusões anteriormente reinantes. O trabalho de Bergson sobre as fontes da moral e da religião colocou o problema em termos claros. A “religião estática” de Bergson e a religião social de Pestalozzi, como a “religião dinâmica” é a religião espiritual, ou moralidade.

A prova das razões por que Kardec evitou a palavra religião, para definir o Espiritismo, nos é dada pela sua própria confissão, no discurso que pronunciou na Sociedade Espírita de Paris, a primeiro de novembro de 1868: “Por que então declaramos que o Espiritismo não é uma religião? Porque só temos uma palavra para exprimir duas idéias diferentes, e porque, na opinião geral, a palavra religião é inseparável da palavra culto: revela exclusivamente uma idéia de forma, e o Espiritismo não é isso. Se o Espiritismo se dissesse uma religião, o público só veria nele uma nova edição, uma variante, se assim nos

quisermos expressar, dos princípios absolutos em matéria de fé, uma classe sacerdotal com seu cortejo de hierarquias, de cerimônias e de privilégios; o público não o separaria das idéias de misticismo e dos abusos contra os quais sua opinião se tem levantado tantas vezes.

Essas palavras de Kardec, ao mesmo tempo afirmam a natureza religiosa do Espiritismo, já implícita na própria Codificação, e negam a possibilidade de sua transformação em seita formalista. A religião-espírita reafirma, assim, pelas declarações do próprio Codificador, o seu sentido e a sua natureza espirituais, já evidentes no contexto doutrinário.

15

MUNDO DE REGENERAÇÃO

1. HUMANIDADE CÓSMICA — Aquilo que há cem anos parecia uma simples utopia, ou a alucinação de um visionário, hoje já se tornou admitido até mesmo pelos mais fortes redutos da tradição terrena. A evolução acelerou-se de tal forma, no transcorrer deste século, a partir da publicação de “O Livro dos Espíritos”, que o sonho de uma humanidade cósmica parece prestes a mostrar-nos a sua face real, através das conquistas da ciência. Nossos primeiros vãos nas vastidões espaciais alargaram as perspectivas da vida humana, ao mesmo tempo que as investigações do cosmos modificaram a posição dos cientistas e dos próprios setores religiosos mais tradicionais. Admite-se a existência de mundos habitados, em nosso sistema e fora dêle, e a possibilidade do estabelecimento de um próximo intercâmbio entre as esferas celestes.

“O Livro dos Espíritos” já afirmava, desde meados do século dezenove, que o cosmos está povoado de humanidades. E Kardec inaugurou as relações interplanetárias conscientes, através das comunicações mediúnicas, obtendo informações da vida em outros globos do nosso próprio sistema solar. Na secção “Palestras Familiares de Além-Túmulo”, da Revue Spirite”, Kardec publicou numerosas conversações com habitantes de outros planetas, alguns dêles, como Mozart e Pallissy, emigrados da Terra para mundos melhores. Todo o capítulo terceiro da primeira parte de “O Livro dos Espíritos” refere-se ao problema da criação e da formação dos mundos, contendo, do item 55 ao 58, os períodos anunciadores da “Pluralidade dos Mundos”.

Os Espíritos afirmaram a Kardec que todos os mundos são habitados. A audácia da tese parece temerária, e está ainda muito longe de ser admitida. Mas é evidente que em parte já está sendo aceita por todo o mundo civilizado. Por outro lado, a condição fundamental para a sua aceitação já foi também admitida: a de que as formas de vida variam ao infinito, de mundo para mundo, uma vez que a constituição dos próprios globos é também a mais variada possível. Hoje, nos países cientificamente mais adiantados, como os Estados Unidos e a Rússia, fazem-se experiências de laboratório para o estudo da astrobiologia. As sondas espaciais, por sua vez, demonstraram a existência de vida microscópica nas mais distantes regiões do espaço, e o exame de aerólitos vem demonstrando que as pedras estelares trazem para a terra restos de fósseis desconhecidos.

Concomitantemente com êsses progressos, na própria Terra as investigações científicas se ampliaram, revelando através da Física, da Biologia e da Psicologia, novas dimensões da vida. A Física Nuclear, a Biônica, a Cibernética e a Parapsicologia modificam a nossa posição diante dos problemas do mundo e da vida. Os parapsicólogos demonstram a existência de um substrato extrafísico na mente humana, e portanto na constituição do homem, ao mesmo tempo que os físicos nucleares revelam a natureza energética da matéria. Nossas concepções vão sendo impulsionadas irresistivelmente além do domínio físico, em todos os sentidos. A humanidade múltipla, de natureza cósmica, habitando dimensões desconhecidas, já não parece mais uma utopia ou uma simples alucinação.

No item 55 de “O Livro dos Espíritos” encontramos esta afirmação, em resposta à pergunta de Kardec sobre a habitabilidade de todos os mundos: “Sim, e o homem terreno está bem longe de ser, como acredita, o primeiro em

inteligência, bondade e perfeição. Há, entretanto, homens que se julgam espíritos fortes e imaginam que este pequeno globo tem o privilégio de ser habitado por seres racionais. Orgulho e vaidade! Crêem que Deus criou o Universo somente para eles.” No item 56 vemos esta antecipação: a constituição dos diferentes mundos não se assemelha. E no item 57, a explicação de que os mundos mais distantes do sol têm outras fontes de luz e calor, que ainda não conhecemos.

A tese da pluralidade dos mundos habitados leva-nos imediatamente ao conceito de solidariedade cósmica. No item 176 encontramos a afirmação de que: “todos os mundos são solidários”. Esta solidariedade se traduz pelo intercâmbio reencarnatório. Os espíritos mudam de globos, de acordo com as necessidades ou conveniências de seu processo evolutivo. Essas migrações, entretanto, não são feitas ao acaso, mas segundo as leis universais da evolução. Cada mundo se encontra num determinado grau de aperfeiçoamento. Suas portas serão franqueadas aos espíritos, na proporção em que estes vão, por sua vez, atingindo graus superiores em sua evolução pessoal. Como os homens, nas relações internacionais, espíritos superiores podem reencarnar-se em mundos inferiores, cumprindo missões civilizadoras. Da mesma maneira, espíritos de mundos inferiores podem estagiar em mundos superiores se estiverem em condições para isso, e voltar aos seus globos, para ajudá-los a melhorar.

A humanidade cósmica é solidária, e a civilização cósmica é infinitamente superior ao nosso pobre estágio terreno, de que tanto nos vangloriamos. Há mundos de densidade física fora do alcance dos nossos sentidos, habitados por humanidades que nos pareceriam fluídicas, e que não obstante são, no plano em que se encontram, concretas e definidas. Humanidades felizes, que se utilizam de corpos leves e habitam regiões paradisíacas, numa estrutura social em que prevalecem o bem, o amor e a paz, o perfeito entendimento entre as criaturas. Humanidades livres da escravidão dos instintos animais e dos corrosivos morais do egoísmo e do orgulho, que infelicitam os mundos inferiores.

“A vida dos Espíritos, no seu conjunto, segue as mesmas fases da vida corpórea”, ensina Kardec, no comentário que faz ao item 191 de “O Livro dos Espíritos”. Os espíritos passam gradativamente “do estado de embrião ao de infância, para chegarem, por uma sucessão de períodos, ao estado de adulto, que é o da perfeição, com a diferença de que nesta não existe o declínio nem a decrepitude da vida corpórea”. Assim, as concepções geocêntricas de céu e inferno, como prêmio ou castigo eternos de uma curta existência num pequeno mundo inferior, são substituídas pela compreensão copérnica da vida universal e do progresso infinito para todas as criaturas. Bastaria esta rápida visão da humanidade cósmica para nos mostrar como ainda estamos, infelizmente, distantes de uma assimilação perfeita da Doutrina Espírita. Quando conseguirmos compreender integralmente esta cosmo-sociologia e suas imensas conseqüências, estaremos à altura do Espiritismo.

2. DESTINAÇÃO DA TERRA — Os Espíritos explicam, no capítulo terceiro da primeira parte de “O Evangelho Segundo o Espiritismo: “A qualificação de mundos inferiores e mundos superiores é antes relativa que absoluta. Um mundo é inferior ou superior em relação aos que estão abaixo ou acima dele, na escala progressiva.” A medida cósmica é a evolução. “Embaixo” e “em cima”

são expressões graduais, e não locais. A terra já foi um mundo inferior, quando habitado pela humanidade primitiva que nela se desenvolveu. O seu progresso foi ainda incentivado por migrações de espíritos, realizadas em massa, no momento em que um mundo distante conseguiu subir na escala dos mundos. Seus “resíduos evolutivos” foram então transferidos para o nosso planêta. Criaturas superiores aos habitantes terrenos, exilados na Terra, deram-lhe extraordinário impulso evolutivo. Assim, ela passou de mundo primitivo para a categoria de mundo de expiações e provas.

Essa é a condição atual da Terra. Mas é, também, a condição que ela está prestes a deixar, a fim de elevar-se à categoria de mundo de regeneração. Vejamos, porém, como explicar o nosso estágio atual. Ensina “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, no capítulo citado: “A superioridade da inteligência de um grande número de habitantes indica que ela não é um mundo primitivo, destinado à encarnação de Espíritos ainda saídos das mãos do Criador. As qualidades inatas que êles revelam são a prova de que já viveram, e de que realizaram algum progresso. Mas também os numerosos vícios a que se inclinam são o índice de uma grande imperfeição moral. Eis porque Deus os colocou numa terra ingrata, para aí expiarem as suas faltas, através de um trabalho penoso e das misérias da vida, até que mereçam passar para um mundo mais feliz.”

Ao mesmo tempo, Espíritos ainda na infância evolutiva, e Espíritos de um grau intermediário, mesclam-se às coletividades em expiação. Representamos uma mistura de exilados e população aborígine. Os antigos habitantes do mundo primitivo convivem com os imigrantes civilizadores. Mas êstes mesmos civilizadores ainda são bastante imperfeitos, e realizam sua missão expiando as faltas cometidas em outros mundos. A explicação prossegue: “A Terra nos oferece, portanto, um dos tipos de mundos expiatórios, de que as variações são infinitas mas que têm por caráter comum o de servirem de lugar de exílio para os Espíritos rebeldes à lei de Deus. Nesses mundos, os Espíritos têm de lutar ao mesmo tempo com a perversidade dos homens e contra a inclemência da natureza, duplo e penoso trabalho, que desenvolve simultaneamente as qualidades do coração e as da inteligência. E assim que Deus, na sua bondade, transforma o próprio castigo em proveito do progresso do Espírito.”

Esta bela comunicação é assinada por Santo Agostinho, que usa o título de santo para fins de identificação. A seguir, com a mesma assinatura, temos uma mensagem sôbre a condição do mundo em que o nosso planêta se transformara: o mundo de regeneração. Estes mundos, explica o Espírito: “servem de transição entre os mundos de expiação e os mundos felizes”. São, portanto, simples escalas de aperfeiçoamento, na cadeia universal dos mundos. Prossegue a informação espiritual: “Nesses mundos, sem dúvida o homem está ainda sujeito às leis que regem a matéria. A humanidade experimenta as vossas sensações e os vossos desejos, mas livre das paixões desordenadas que vos escravizam. Estas frases traduzem uma bem-aventurança com que há muito sonhamos: “A palavra amor está gravada em tôdas as fronteiras; uma perfeita eqüidade regula as relações sociais.

Não estamos diante de uma humanidade perfeita, mas apenas de um grau de evolução superior ao nosso. O homem ainda é falível, sujeito a se deixar levar por resíduos do passado, arriscando-se a cair de nôvo em mundos expiatórios para enfrentar provas terríveis. Quem não verifica o realismo desta descrição, comparando o nosso desenvolvimento atual com o nosso passado,

e verificando as diretrizes do progresso terreno? Os Espíritos não anunciam uma transição miraculosa, mas uma transformação progressiva do mundo, que já está em plena realização. Nosso mundo de regeneração será mais ou menos feliz, segundo a nossa capacidade de construí-lo. O homem terreno atingiu o grau evolutivo que lhe permite responder plenamente pelas suas ações. Deus respeita o seu livre-arbítrio, para que êle possa aumentar a sua responsabilidade.

No mesmo capítulo citado, e com a mesma assinatura espiritual encontramos ainda êstes esclarecimentos. “Acompanhando o progresso moral dos sêres vivos, os mundos por êles habitados progredem materialmente. Quem pudesse seguir um mundo em suas diversas fases, desde o instante em que se aglomeraram os primeiros átomos da sua constituição, vê-lo-ia percorrer uma escala incessantemente progressiva, mas através de graus insensíveis para cada geração, e oferecer aos seus habitantes uma morada mais agradável, à medida que êles mesmos avançam na via do progresso. Assim marcham paralelamente o progresso do homem, o dos animais seus auxiliares, dos vegetais e das habitações, porque nada é estacionário na natureza. Quanto esta idéia é grande e digna do Criador! E quanto, ao contrário, é pequena e indigna de seu poder, a que concentra a sua solicitude e a sua providência sôbre o imperceptível grão de areia da Terra e restringe a humanidade aos poucos homens que a habitam!”

Esta concepção cósmica não é grandiosa apenas no seu aspecto exterior, mas também e principalmente no seu sentido subjetivo, e, portanto, profundo. O que mais se afirma, em tôda a sua extensão, é o princípio de liberdade e de responsabilidade humanas. Os Espíritos, que são as criaturas humanas, encarnadas ou não, aparecem como os artífices do seu próprio destino pessoal e coletivo, e como os demiurgos platônicos que modelam os mundos. Deus lhes oferece a matéria-prima das construções, mas são êles os que constroem, com inteira liberdade — dentro das limitações naturais das condições de vida em cada plano — cometendo crimes ou praticando atos de justiça, bondade e heroísmo, para colherem os resultados de suas próprias ações.

O sentido ético dessa concepção é revolucionário. Deus não está, diante dela, em nenhuma das duas posições clássicas do pensamento filosófico e religioso: nem como o Ato Puro de Aristóteles, indiferente ao Mundo, nem como o Jeová humaníssimo da Bíblia, comandando exércitos e dirigindo as ações humanas. Só mesmo a síntese cristã do Deus Pai, velando paternalmente pelos filhos, corresponde à sua grandeza. E é justamente essa síntese que se corporifica na idéia de Deus da concepção espírita. Mas, como até hoje, o Deus Pai do Cristianismo não se efetivou entre os homens, o Espiritismo o apresenta em novas dimensões, promovendo a sua revolução ética no mundo em transição.

3. ORDEM MORAL — É precisamente a revolução ética do Espiritismo que estabelecerá a ordem moral do mundo de regeneração. Aquilo que hoje chamamos ordem social, porque baseada nas relações de sociedades que implicam transações utilitárias, será de tal maneira modificada, que poderemos mudar a sua designação. A humanidade regenerada, embora ainda não tenha atingido a perfeição relativa dos mundos felizes, viverá numa estrutura de relações de tipo moral. Os valores pragmáticos serão substituídos naturalmente pelos valores morais, porque o homem não mais valerá pelo que possui, em

dinheiro, propriedades ou poder político, mas pelo que revela em capacidade intelectual e aprimoramento espiritual.

A dinâmica social da caridade, que o Espiritismo hoje desenvolve ativamente, em nosso mundo de provas e expiações, tem por finalidade romper o egocentrismo social dos indivíduos atuais, para em seu lugar fazer desabrochar o altruísmo moral, que caracterizará o cidadão do futuro. Mesmo no meio espírita, muitas pessoas não compreendem o sentido da filantropia espírita, entendendo que ela se confunde com os remendos de consciência das esmolas dos ricos. A verdade, porém, é que a caridade é o único antídoto eficaz do egoísmo, êsse corrosivo psíquico, que envenena os espíritos e tôda a sociedade. A prática da caridade é o aprendizado necessário do altruísmo, é o treinamento moral das criaturas em expiação e prova, com vistas ao mundo de regeneração.

Vemos no item 913 de “O Livro dos Espíritos” essa colocação precisa do problema: “Estudai todos os vícios, e vereis que no fundo de todos existe o egoísmo. Por mais que luteis contra êles, não chegareis a extirpá-los, enquanto não os atacardes pela raiz, enquanto não lhes houverdes destruído a causa. Que todos os vossos esforços tendam para êsse fim, porque nêle se encontra a verdadeira chaga da sociedade. Quem nesta vida quiser se aproximar da perfeição moral, deve extirpar do seu coração todo sentimento de egoísmo, porque o egoísmo é incompatível com a justiça, o amor e a caridade: êle neutraliza tôdas as outras qualidades.”

Mas a prática da caridade não pode limitar-se à criação de serviços de assistência. A caridade espírita não é paternalista, mas fraterna. Não pode traduzirse em protecionismo, mas em ajuda mútua: a mão que distribui não socorre apenas, porque também recebe. Só há uma paternidade: a de Deus. Sob ela, desenvolve-se a fraternidade humana, com deveres e direitos recíprocos. No capítulo 15º de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, item 5, encontramos esta exposição do problema: “Caridade e humildade são as únicas vias de salvação; egoísmo e orgulho, as de perdição. Este princípio é formulado em têrmos precisos nas seguintes frases: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo: tôda a lei e os profetas se resumem nesses dois mandamentos.” E para que não houvesse equívoco na interpretação do amor de Deus e do próximo, acrescenta-se: “E eis o segundo mandamento, semelhante ao primeiro.” Quer dizer que não se pode verdadeiramente amar a Deus sem amar ao próximo, nem amar ao próximo sem amar a Deus, de maneira que tudo o que se faz contra o próximo, contra Deus se faz. Não se podendo amar a Deus sem praticar a caridade para com o próximo, todos os deveres do homem se resumem nesta máxima: Fora da caridade não há salvação.”

“O Livro dos Espíritos”, em seu item 917, dá-nos a chave dessa relação, explicando: “De tôdas as imperfeições humanas, a mais difícil de desenraizar é o egoísmo, porque se liga à influência da matéria, da qual o homem ainda muito próximo da sua origem, não pode libertar-se. Tudo concorre para entreter essa influência: suas leis, sua organização social, sua educação. O egoísmo se enfraquecerá com a predominância da vida moral sôbre a material, e sobretudo com a compreensão que o Espiritismo vos dá, quanto ao vosso estado futuro real, não desfigurado pelas ficções alegóricas. O Espiritismo bem compreendido, quando estiver identiicado com os costumes e as crenças, transformará os hábitos, as usanças e as relações sociais, O egoísmo se funda

na importância da personalidade. Ora, o Espiritismo bem compreendido, repito-o, faz ver as coisas de tão alto que o sentimento da personalidade desaparece de alguma forma, perante a imensidade. Ao destruir essa importância, ou pelo menos ao fazer ver a personalidade naquilo que de fato ela é, êle combate necessariamente o egoísmo.”

O amor do próximo não pode existir sem o amor de Deus, e vice-versa, porque o apêgo ao mundo, aos bens materiais, aos valores transitórios da terra, aguça o egoísmo. A “importância da personalidade”, por sua vez, é incentivada pela ordem social utilitária, baseada no jôgo de interesses imediatistas. A compreensão espírita do mundo e do destino do homem modificará a ordem social. A certeza da sobrevivência e o conhecimento da lei de evolução arrancarão o homem das garras do imediatismo: êle pensará no futuro. Assim fazendo, verá as coisas de mais alto e aprenderá que o valor supremo e o supremo bem estão nas leis de Deus, que são a justiça, o amor e a caridade. Compreender isso é amar a Deus, amar a Deus é praticar as suas leis. Sem o amor de Deus, o homem alimenta o amor de si mesmo, o egoísmo, que o liga estreitamente ao mundo e aos seus bens transitórios e falsos.

A referência às instituições egocêntricas, à legislação humana, contrária às leis de Deus, à organização social e injusta e à educação deformante, mostram-nos o que acima acentuamos, ou seja, que a caridade não se limita à assistência. De que vale amparar apenas os pobres, os necessitados, e entregar à loucura e à embriaguez do dinheiro e do poder os ricos do mundo? Espiritualmente os dois são necessitados, pois o rico voltará na pobreza, a fim de corrigir-se pela reencarnação. Cumpre, por isso mesmo, lutar pela transformação social, pela modificação da ordem egoísta que incentiva e perpetua o egoísmo, no círculo das reencarnações dolorosas.

Qual, porém, a maneira de lutarmos por essa transformação? O item 914 o aponta: a educação. E Kardec, no comentário final sôbre o item 917, o reafirma: “A cura poderá ser prolongada, porque as causas são numerosas, mas não é impossível. A educação, se fôr bem compreendida, será a chave do progresso moral. Quando se conhecer a arte de manejar os caracteres, como se conhece a de manejar as inteligências, poder-se-ão endireitá-los, da mesma maneira como se endireitam as plantas novas.” As respostas dadas a Kardec eram de Fénelon, um educador. O próprio Kardec, pedagogo, estava à altura de compreender, e prontamente endossou a opinião do Espírito.

As pessoas pouco afeitas ao estudo dos problemas políticos e sociais estranharão o caminho indicado. Não obstante, se foi Platão o primeiro a tentar a reforma do mundo pela educação, com a sua “República”, foi Rousseau o primeiro a obter resultados positivos nesse sentido. Ambos eram utópicos, mas exerceram poderosa influência no mundo. E depois dêles, compreendeu-se, principalmente a partir da Revolução Francesa, que nenhuma transformação podia efetuar-se e manter-se, sem apoiar-se na educação. As próprias formas de transformação violenta, como a Revolução Comunista e as Revoluções Nazista e Fascista, na Alemanha e na Itália, apoiaram-se imediatamente na educação. Porque a educação é a orientação das novas gerações, e a transmissão às mesmas de todo o acervo cultural da civilização: é a criação do futuro, a sua elaboração.

Educar, entretanto, não é apenas lecionar, ensinar nas escolas. A educação abrange todos os setores das atividades humanas e tôdas as idades e condições do homem. Daí a conclusão de Kardec, no mesmo comentário

citado: “O egoísmo é a fonte de todos os vícios, como a caridade é a fonte de todas as virtudes. Destruir um e desenvolver a outra, deve ser o alvo de todos os esforços do homem, se ele deseja assegurar a sua felicidade neste mundo, tanto quanto no futuro.” A educação espírita deve ser feita em todos os sentidos, através da palavra e do exemplo, numa luta incessante contra o egoísmo e em favor da caridade.

Nos capítulos sobre a lei de igualdade e a lei de justiça, amor e caridade, Kardec e os Espíritos apontam os rumos dessa batalha pela transformação do mundo. O próprio Espiritismo é um gigantesco esforço de educação do mundo, para que a humanidade regenerada de amanhã possa substituir o quanto antes a humanidade expiatória de hoje. Mas é necessário que os espíritas se eduquem no conhecimento e na prática da doutrina, para que possam educar o mundo nos princípios de renovação, que receberam do Consolador.

4. IMPÉRIO DA JUSTIÇA — A ordem moral será o império da justiça. O mundo de regeneração não poderá efetivar-se, portanto, enquanto não criarmos na Terra uma estrutura social baseada na justiça. Já vimos que a tarefa é nossa, pois o mundo nos foi dado como campo de experiência. Submetidos a expiações e provas aprendemos que o egoísmo é nefasto e que devemos lutar pelo altruísmo, a começar de nós mesmos. Mas como fazê-lo? Qual o critério a seguir, para que a educação espírita do mundo se converta em realidade, produzindo os frutos necessários?

Kardec nos explica, ao comentar o item 876: “O critério da verdadeira justiça é de fato o de se querer para os outros aquilo que se quereria para si mesmo, e não de querer para si o que se desejaria para os outros, pois isso não é a mesma coisa. Como não é natural que se queira o próprio mal, se tomarmos o desejo pessoal como norma de partida, podemos estar certos de jamais desejar para o próximo senão o bem. Desde todos os tempos, e em todas as crenças, o homem procurou sempre fazer prevalecer o seu direito pessoal. O sublime da religião cristã foi tomar o direito pessoal por base do direito do próximo.”

O critério apontado, como vemos, é o da caridade, O império da justiça começará pelo reconhecimento recíproco dos direitos do próximo. A lei de igualdade regerá êsse processo. Kardec declara ao comentar o item 803: “Todos os homens são submetidos às mesmas leis naturais; todos nascem com a mesma fragilidade, estão sujeitos às mesmas dores, e o corpo do rico se destrói como o do pobre. Deus não concedeu, portanto, a nenhum homem, superioridade natural, nem pelo nascimento, nem pela morte. Todos são iguais diante dEle.”

Liberdade, igualdade e fraternidade, são os rumos da civilização. Em “Obras Póstumas” aparece um trabalho de Kardec sobre êsses três princípios, tantas vezes deturpados, mas que deverão predominar no mundo de justiça. Escreveu o codificador: “Estas três palavras constituem, por si sós, o programa de toda uma ordem social que realizaria o mais absoluto progresso da humanidade, se os princípios que elas exprimem pudessem receber integral aplicação.” A seguir, Kardec coloca a fraternidade como princípio básico, apontando a igualdade e a fraternidade como seus corolários.

A igualdade absoluta não é possível, dizem os contraditores dos ideais igualitários, alguns mesmo alegando que a desigualdade é lei da natureza. Citam, em favor dessa tese, o fenômeno da individualização, bem como a

diversidade de aptidões. Lembrem que os próprios minerais, vegetais e animais se diversificam ao infinito. Mas esquecem-se de que a lei natural não é a desigualdade, mas a igualdade na diversidade. Vimos como Kardec define a igualdade dos homens perante Deus. Vejamos também a sua explicação das desigualdades no plano social, que é precisamente o plano material da fragmentação e da especificação.

Escreveu Kardec, no comentário ao item 805: “Assim, a diversidade das aptidões do homem não se relaciona com a natureza íntima de sua criação, mas com o grau de aperfeiçoamento a que êle tenha chegado, como Espírito. Deus não criou, portanto, a desigualdade das faculdades, mas permitiu que os diferentes graus de desenvolvimento se mantivessem em contato, a fim de que os mais adiantados pudessem ajudar os mais atrasados a progredir, e também a fim de que os homens, necessitando uns dos outros, compreendam a lei da caridade, que os deve unir!”

Nada existe como absoluto em nosso mundo, que é naturalmente relativo. A fraternidade, a igualdade e a liberdade são conceitos relativos, que tendem, porém, para a efetivação absoluta, através da evolução. No mundo de regeneração êsses conceitos encontrarão maiores possibilidades de se efetivarem, porque a evolução moral terá levado os homens a se aproximarem dos arquétipos ideais. O Espiritismo nos convida à superação do relativismo material, para a compreensão dos planos superiores a que nos destinamos, como indivíduos e como coletividade. Nossa marcha evolutiva está precisamente traçada entre o relativo e o absoluto.

O império da justiça, no mundo de regeneração, marcará o início da libertação dos Espíritos que permanecerem na Terra. Mas êsse mesmo fato representará a continuidade da escravidão, para os que forem obrigados a retirar-se para mundos inferiores. A desigualdade se manifesta na separação das duas coletividades espirituais, mas apenas como uma condição temporária da evolução, determinada pelas próprias exigências da igualdade fundamental das criaturas. Essa igualdade fundamental, que se define como de origem, natureza e essência, — origem, pela criação divina, comum a todos os espíritos; natureza, pela mesma qualidade, que é a individualização do princípio inteligente; e essência, pela mesma constituição espiritual e potencialidade consciencial; — desenvolve-se através da existência, nas fases sucessivas da evolução, que constituem as formas temporárias de desigualdade, para voltar à igualdade no plano superior da perfeição. Trata-se de um processo dialético de desenvolvimento do ser. Podemos figurá-lo assim: os espíritos partem da igualdade originária, passam pelas desigualdades existenciais, e atingem finalmente a igualdade essencial.

A justiça de Deus é absoluta, e por isso mesmo escapa às nossas mentes relativas. Mas na proporção em que formos evoluindo, alargaremos as nossas perspectivas mentais, para atingir a compreensão das coisas que hoje nos escapam.

O Espiritismo é doutrina do futuro, que age no presente como impulso, levando-nos em direção aos planos superiores. É natural que muitos adeptos não o compreendam imediatamente, na inteireza de seus princípios e de seus objetivos. Mas é dever de todos procurar compreendê-lo, pelo estudo atento e humilde, pois sem a humildade necessária, arriscamo-nos à incompreensão orgulhosa e arrogante.

À maneira do Reino do Céu, pregado pelo Cristo, e das leis do Reino, que

ele ensinou aos seus discípulos, o Espiritismo prepara o império da justiça na Terra. Não pode fazê-lo senão pela prática imediata da justiça através dos princípios que nos oferece, convidando-nos à aplicação pessoal dos mesmos em nossas vidas individuais, e sua natural extensão, pelo ensino e o exemplo, ao meio em que vivemos. A transformação espírita do mundo começa no coração de cada criatura que a deseja. Por isso ensinava o Cristo que o Reino de Deus está dentro de nós, e que não começa por sinais exteriores.

16 BIBLIOGRAFIA

- KARDEC, Allan — “Le Livre des Esprits”, Editions Du Griffon d’Or, Paris, 1947. (Ver as traduções brasileiras: edições Pensamento, FEB e LAKE.)
- “Le Livre des Médiuns”, idem, e traduções brasileiras.
- “L’Evangile selon le Spiritisme”, edition de L’Union Spirite Belge, 1948, Liege. (Ver traduções brasileiras.)
- “La Genése, les Miracles et les Prédications, selon de Spiritisme”, Griffon d’Or, 1947.
- “Le Ciel et l’Enfer ou la Justice Divine selon de Spiritisme”, edition de J’Union Spirite Belge, 1947, Liege.
- “Leuvres Posthumes”, idem, e traduções brasileiras de Guillon Ribeiro, FEB, 1942.
- “Revista Espírita”, ano 1, vol. 4, abril de 1858, trad. bras. de Júlio Abreu Filho, edição LAICE.
- DENIS, Léon — “Aprés la Mort”, Librairie des Sciences Psychiques, Paris, 1938.
- “Cbristianisme et Spiritisme”, idem.
- “Le Genie Celtique et le Monde Invisible”, idem.
- MOREIL, André — “La Vie et l’Oeuvre d’Allan Kardec”, Sperar, Paris, 1961.
- DOYLE, Conan — “História do Espiritismo”, trad. Júlio Abreu Filho, Editora O Pensamento, S. Paulo, 1960.
- MURPHY, John — “Origines et Histoire des Religions”, Payot, Paris, 1951.
- ROUGEMONT, Denis de — “L’Aventure Occidentale de l’Homme”, Albin Michel, Paris, 1957.
- BOZZANO, Ernesto — “Popoli Primitivi e Manifestazioni Supernormali”, Edizioni Eupora, Verona, 1946.
- BRÉHIER, Émile — “Histoire de la Philosophie”, Press Universitaire de France, Paris, 1951.
- FEBVRE, Lucien — “Le Problème de l’Incroyance au 16^o Siécle”, Albiin Michel, Paris, 1947.
- LAHY-HOLLEBECQUE, M. — “L’Evolution Humaine des origines a nos jours”, Quillet, Paris, 1951.
- GORCE, Maxime (e outros) — “Histoire Générale des Reilgions”, Quiuet, Paris, 1958.
- GILSON, Étienne — “La Philosophie au Moyen Age”, Payot, Paris, 1952.
- HUBERT, René — “Traité de Pedagogie Générale”, Presses Universitaires, Paris, 1959.
- DILTHEY, WILHELM — “Hombre y Mundo en los siglos 16^o y 17^o”, Fondo de Cultura Econ., México, 1947.

Fim